

سد الذرائع في جرائم القتل

دراسة مقارنة



ماجد سالم الدراوشه
ماجستير في الفقة وأصوله




رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

سد الذرائع في

جرائم القتل

دراسة مقارنة

المملكة الأردنية الهاشمية/رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية:(2007/12/3402)

346,1523

الدراوشه، ماجد سالم

سد الذرائع في جرائم القتل:دراسة مقارنة/ماجد سالم الدراوشه ــ عمان:دار الثقافة ، 2008

رقم الايداع : (2007/12/3402)

الواصفات :/الجريمة//القتل//القانون الجنائي/

● أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية

ISBN 9957-16-298-5

الطبعة الأولى / الإصدار الأول - 2008



المركز الرئيسي: عمان - وسط البلد - قرب الجامع الحسيني - عمارة الحجيري
هاتف: 4646361 6 (962 +) فاكس: 4610291 6 (962 +) ص.ب 1532 عمان 11118 الأردن

فرع الجامعة: عمان - شارع الملكة رانيا العبدالله (الجامعة سابقاً) - مقابل بوابة العلوم - مجمع عربيات التجاري
هاتف: 5341929 6 (962 +) فاكس: 5344929 6 (962 +) ص.ب 20412 عمان 11118 الأردن

Website: www.daralthaqafa.com e-mail: info@daralthaqafa.com

تصميم وإنتاج

مكتب دار الثقافة للتصميم والإنتاج


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

"إني رأيت أنه لا يكتب إنسانٌ كتاباً في يومه، إلا قال في غده: لو غُيِّرَ هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يُستَحسَن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرِك هذا لكانِ أجمل؛ وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر"[1].

القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني

(1) هذه العبارة كتبها أستاذ العلماء البلغاء، القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني ـ المتوفى: 596هـ ـ إلى العماد الأصفهاني معتذراً عن كلام استدركه عليه.

وكان الأستاذ احمد الرفاعي ـ رحمه الله تعالى، ت: 1370هـ ـ هو الذي شهر هذه العبارة، حيث وضعها أول كل جزء من اجزاء "معجم الأدباء" لياقوت الحموي، وتداولها الناس عنه منسوبة إلى العماد الأصفهاني، والصواب نسبتها إلى القاضي الفاضل بعث بها إلى العماد الأصفهاني.

انظر: صديق بن حسن القنوجي، ت:1307هـ، **ابجد العلوم، الوشي المرقوم في بيان احوال العلوم**، تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر: 1978م، ج1 ص71.

الإهداء

إلى كل من آمن بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبالقرآن دستوراً، وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً . . .

إلى كل المجاهدين المضحين بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله تعالى . . .

إلى التي حملتني وهناً على وهن، وسهرت من أجل راحتي . . .

إلى والدتي الغالية . . .

إلى محب العلم والعلماء والدي الغالي . . . وجميع إخواني وأخواتي الأعزاء . . .

إلى من رافقتني في مشوار الحياة، وبذلت وسعها لراحتي رفيقة العمر أم سيف الدين .

إلى مهجة الفؤاد، أبنائي، وبنتي .

إلى الأصدقاء الأعزاء وطلبة العلم

أهدي هذا الجهد المتواضع .

شكر وتقدير

بعد أن تمَّ إنجاز هذا البحث بتوفيق من الله تعالى، لا يسعني إلا أن أتقدم بعظيم شكري، ووافر تقديري وامتناني إلى كل من:

- ❖ القيادة العامة للقوات المسلحة الأردنية ممثلة برئيس أركانها الفريق/1 الركن: خالد جميل الصرايرة على سماحه لي بإكمال دراستي العليا.
- ❖ جامعة آل البيت، ممثلة برئيسها، الأستاذ الدكتور سلمان البدور، هذه الجامعة التي لم تبخل على أبنائها بالعلم والعطاء، فأسأله تعالى أن تبقى منارة للعلم والعلماء .
- ❖ كلية الدراسات الفقهية والقانونية، ممثلة بجميع أعضائها الهيئتين التدريسية والإدارية، على حسن تعاملهم، وجود عطائهم.
- ❖ مديرية الإفتاء في القوات المسلحة الأردنية ممثلة بمديرها سماحة المفتي العميد عبد الكريم الخصاونة، وسماحة المفتي السابق اللواء محمود شويات، وجميع الإخوة الدعاة إلى الله تعالى فيها، على ما قدموه لي من عون ومساعدة، وتوفير سبل البحث والمعرفة.
- ❖ كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي ومشرفي الفاضل الدكتور محمد راكان الدغمي، الذي وجهني خير توجيه، ولم يبخل عليَّ بوقته، وجهده وشكري لأعضاء هيئة المناقشة: الأستاذ الدكتور: قحطان الدوري، عميد كلية الدراسات الفقهية والقانونية لثماني سنوات متواصلة، والدكتور: يوسف علي غيظان عميد كلية الدعوة وأصول الدين، والدكتور نمر الخشاشنة على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة، وعلى ما قدموه لي من معلومات تثري موضوعي هذا، فجزاهم الله تعالى خير الجزاء، وأمدهم بالصحة والعافية .
- ❖ كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأجهزة الأمنية كلها، وأخص بالذكر **مديرية الأمن العام**، التي ما بخلت عليَّ بجهدها ومعلوماتها القيّمة،

وشكري وامتناني إلى كل الذين ورد ذكرهم في ثنايا هذه الرسالة، لما قدموه من معلومات حول موضوع دراستي، كما وأتقدم بالشكر والعرفان إلى جميع الأصدقاء الذين ساعدوني في دراستي هذه، فجزاهم الله تعالى عني وعن المسلمين خير الجزاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الفهرس

الفصل الأول
قاعدة سد الذرائع في الشريعة الإسلامية

الفصل الثاني
صلة قاعدة "سد الذرائع" بمآلات الأفعال ومقاصد الشريعة الإسلامية

الفصل الثالث
جرائم القتل وسد ذرائعها في الشريعة الإسلامية



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على النبي المبعوث رحمة للعالمين، ورضي الله عن صحابته أجمعين وبعد:

فإن علم أصول الفقه من أهم العلوم الشرعية؛ وذلك أنه الأساس الذي ينطلق منه الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية العملية التي لا يستغني عنها واحد من الناس في شتى مناحي الحياة، والعلم الذي لا يثمر أحكاماً عملية يستفيد منها المكلف في معرفة ما له وما عليه، يبقى علماً قاصراً نظرياً، مهما كتبت فيه المؤلفات، وتناولته الأبحاث، واشتغلت فيه العقول.

ومن هذا المنطلق رأيت أن أتناول في بحثي جانباً عملياً تطبيقياً، لإحدى القواعد الهامة في علم أصول الفقه، ألا وهي قاعدة سد الذرائع؛ ولأن الإنسان هو من أكرم ما خلق الله تعالى، ونظراً للدور الخطير الذي أوكله الله تعالى به في هذا الكون حيث جعله خليفة له في الأرض، وأناط به مهمة عمارتها، ورعايتها وحفظ أوامره فيها، من أجل ذلك حرم الله تعالى الاعتداء على النفس البشرية، وجعل حفظها وحمايتها، الضرورة الثانية من الضرورات الخمس بعد حفظ الدين، بل جعل سبحانه وتعالى من قتلها بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً، قال الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[1]، وانطلاقاً من شعوري بأهمية هذا الموضوع، الذي يمس أهم حق من الحقوق التي منحت للإنسان، بل هو رأس الحقوق الأخرى كلها، إذ هي متفرعة عنه، لأن حياة الإنسان هي المقصد الأسمى، الذي ترجع إليه سائر المقاصد الأساسية في التشريع الإسلامي، وذلك لتوقفها جميعاً على الإنسان نفسه؛ لأجل ذلك كله، رأيت أن أعمل على بيان كيفية توظيف قاعدة سد الذرائع في منع الاعتداء على النفس البشرية.

(1) المائدة /32.

مسوّغات اختيار الموضوع:

لا بد لأي باحث من مسوّغ في اختيار موضوعه، فتعرض له في البداية فكرة عامة ثم تأخذ من ذهنه جزءاً كبيراً، ثم يبدأ في تصور الموضوع بشكل عام، ثم يفتش عنه في المصادر والمراجع، حتى تتكون له الجزئيات المتعلقة بالموضوع، ومن ثم الوصول إلى النتيجة، وهذا ما حصل معي، فمنذ بدأت دراستي في برنامج الدراسات العليا، بحثت عن موضوع يمس حياة الناس، ويعالج أهم المشكلات التي أفرزها هذا العصر المتغير، حيث أصبحنا نلحظ عدم الاهتمام في حقوق الإنسان، بل والتهاون في أقدس حق من حقوقه، ألا وهو حق الحياة، حتى صرت تسمع عبارات لا يمكن أن يقرها قانون بشري، أو عرف صحيح، فضلاً عن أن يقرها الإسلام، خاتم الأديان، الصالح لكل زمان ومكان، ومن العبارات التي تدل على الاستخفاف بالأرواح البشرية، واستصغار ما عظّمَ الله تعالى قولهم: إن رأس ماله فنجان من القهوة، وقولهم: إن رأس ماله طلقة بين عينيه، أو قولهم: كم ثمن رأسه؟ وغيرها من العبارات التي تدل على الجهل بمكانة الإنسان عند الباري جل شأنه، استوقفتني هذه المشكلة كثيراً، وفكّرت، كيف ينسجم هذا التفكير المنحرف مع تعاليم الإسلام؟ والله جلَّ شأنه يقول: ﴿**مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾[1]، ورسوله ﷺ يقول: (لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا) أخرجه البخاري.

فكان لا بد لي من البحث عن قاعدة من قواعد الإسلام –والإسلام غنيٌّ بالقواعد التي تدل على مرونته وصلاحيته لكل زمان ومكان ـ التي تحمي حق الإنسان في الحياة، وتصون هذه الحياة وترعاها، فاهتديت إلى قاعدة سد الذرائع، التي تقوم أساساً على أن شريعتنا السمحة عندما تحرم شيئاً، لا تكتفي بتحريمه فحسب، وإنما تحرم معه وسائله ودواعيه جميعها، ويسمى هذا النوع من التحريم: سد الذرائع، ومعناه إغلاق باب المشتبه خوف الوقوع في الحرام، فهو باب من أبواب

(1) النساء / 93.

الاحتياط في الدين، والنظام التشريعي الإسلامي قائم على الاحتياط لأحكام الشريعة من أن تنتهك، ولا شك أن أعظم الحرمات على الإطلاق هو الاعتداء على النفس البشرية البريئة بغير حق، ولذا اخترت الكتابة في هذا الموضوع: (**سد الذرائع في جرائم القتل وتطبيقاتها ـ دراسة مقارنة ـ**) من زاوية أصولية مبنية على هذه القاعدة العظيمة.

ولأن الناس في زماننا يتهربون من أنواع الرقابة الدنيوية كلها، ولا يحترمون الأنظمة والقوانين الوضعية، ظناً منهم أن هذه القوانين تتعارض مع الأسس الشرعية الإسلامية؛ فيجوز تجاوزها ومخالفتها كلما سنحت الفرصة، وغابت عين المراقبة، وامتنعت المساءلة؛ لأجل هذا اخترت أن أبحث في بعض ذرائع القتل مما عمت به البلوى، واقتضته الحاجة، كي يعلم الناس أن قسماً من هذه القوانين التي تسمى بـ (الوضعية) هي في حقيقة الأمر وواقع الحال ذات أصول إسلامية، تنبع من روح الشريعة ومبادئها الحية الثابتة العظيمة، فإذا ما أيقنوا ذلك تمسكوا بهذه القوانين وطبقوها، خوفاً من الله تعالى، وطمعاً بما عنده من المثوبة والأجر، فالمسلم يعلم يقيناً أنه وإن غابت عين الرقابة البشرية، فإن عين الله لا تنام.

وتبرز أهم مسوّغات اختياري للموضوع في النقاط الآتية:

1- ارتباط هذا الموضوع بأهم حقوق الإنسان، ألا وهو حق الحياة.

2- إن هذا الموضوع لم يسبق أن دُرِسَ كبحث مستقل ـ فيما أعلم ـ وإنما بُحث مبعثراً في أبواب الفقه المتفرقة والموجودة في بطون الكتب المختلفة، وهذا يجعله بحثاً جديداً في تحديده وشموله.

3- المساهمة في إثراء المكتبة الإسلامية بالبحث العلمي الجاد، الذي يريح الباحثين من عناء الغوص في بطون الكتب عند إرادة البحث في جزئية من جزئيات هذا الموضوع.

4- التسهيل على طلبة العلم، وذلك بإبراز هذا الموضوع بشكل جيد محدد، فتسهل عليهم الإفادة منه لمواصلة الأبحاث العلمية والإسهام في تقدم الأمة الإسلامية ورقيِّها.

5- إبراز بعض الظواهر الخطيرة التي يعاني منها مجتمعنا العربي عامة، والأردني خاصة، كظاهرة **الثأر**، **والمخدرات**، وإطلاق **العيارات النارية** في المناسبات، **وحوادث السير** وغيرها من العادات السيئة والظواهر الغريبة عن ديننا وأعرافنا الاجتماعية، وبيان كيفية علاج هذه المشكلات.

الدراسات السابقة:

تعتبر قاعدة سد الذرائع من القواعد الأصولية التي أشبعت بحثاً، فقلما تجد كتاباً في الأصول ـ **أصول المالكية والحنابلة خاصة** ـ إلا وتطرق إلى هذه القاعدة الهامة.

وعليه؛ فإنني لن أتعرض إلى هذه القاعدة إلا فيما يعين قارئ رسالتي على فهم مرادي من هذا البحث، وسوف أقتصر في مبحث سد الذرائع على التعريف، والحجية، وأدلة المنكرين والمثبتين، ثم الترجيح.

وبعد الاستقراء والبحث عما كتب حول هذا الموضوع، وجدت عدداً من الدراسات تناولت بعض جزئيات بحثي، ومن هذه الدراسات:

1- **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، لمؤلفه الدكتور مصطفى ديب البغا، وقد تناول في الفصل الأول من الباب الثامن، قاعدة سد الذرائع وتعريفها وحجيتها، وفي الفصل الثاني منه تعرض لأثر القول بسد الذرائع في الفقه الإسلامي، وليس في المسائل التي تعرض لها أي مسألة من المسائل التي سأبحثها.

2- **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، لمؤلفه الدكتور محمد حامد عثمان، وهذا الكتاب من أنفع الكتب التي استعنت بها، حيث تناول فيه قاعدة سد الذرائع وعلاقتها بغيرها من الأدلة الفقهيه الأخرى، وذكر الكثير من المسائل التي فرّعها علماء الإسلام على هذه القاعدة، إلا أنه لم يتعمق في المسائل التي تختص بموضوع بحثي، حيث لم يذكر من المسائل

التي ذكرتها إلا ثلاث مسائل، وهي: قتل الجماعة بالواحد، شهادة العدو على عدوه، منع القاتل من الميراث.

3- **سد ذرائع القتل للمحافظة على النفس**، وهو بحث قيّم للدكتور محمود صالح جابر، منشور في مجلة (دراسات)، التي تصدرها الجامعة الأردنية، ويُعَدُّ من أفضل ما كتب في هذا الموضوع، وقد استفدت منه جداً، وكان لتشجيع كاتبه أثرٌ كبيرٌ في اختياري لهذه الدراسة، إلا أن هذا البحث جاء ـ كما أراده كاتبه ـ مختصراً، ومقتصراً على جزء من الذرائع التي مست إليها الحاجة بحسب وجهة نظر المؤلف، وهي: الثأر، المسكرات، المخدرات، حوادث السير، إطلاق العيارات النارية في المناسبات.

والملاحظات التي من الممكن استدراكها على هذا البحث تحديداً هي:

أ- اقتصاره على مسائل قليلة ومستحدثة، رأى الباحث أن يوردها، نظراً لأهميتها من وجهة نظره.

ب- عدم ذكره للمسائل الفقهية التي ذكرها علماؤنا السابقون، كمنع القاتل من الميراث والوصية، وقضاء القاضي بعلمه، وغيرها.

ج- اقتصاره عند عرض المسائل على المذاهب الأربعة فقط.

وبشكل عام أقول: إن هذا البحث رغم أهميته، فإنه لم يغطِ الموضوع من جوانبه كافة، وهو يصلح ـ كما أراده صاحبه ـ ورقة بحثية كشفت عن الموضوع وأهميته، ولكن البحث لم يرتقِ إلى أن يكون رسالة جامعية شاملة، تغطي الموضوع من جوانبه جميعها، كما آمل أن أفعل.

وما عدا هذا البحث لم أعثر على أي كتاب مستقل، أو رسالة جامعية، سواء على مستوى الماجستير أو الدكتوراه ـ فيما أعلم ـ تناولت موضوع التطبيقات الفقهية لسد ذرائع القتل، إلا ما تناثر في كتب الفقه، تحت أبواب وعناوين متفرقة، ولذلك كان لا بد من بحث هذا الموضوع، وكانت إرادة المولى أن أكون من وقع عليه الاختيار.

المنهجية المعتمدة في البحث:

1- اعتمدت في كتابة هذا البحث على المنهج الاستقرائي، حيث قمت بجمع المادة العلمية من أمهات الكتب، مع الاستعانة بالكتب الحديثة بشكل ثانوي، وبذلت قصارى جهدي في تقصي أحدث الإحصائيات الصادرة من الجهات المختصة، حول موضوع دراستي.

2- اعتمدت في كتابة البحث على المنهج التحليلي للأقوال والأدلة، ومدى انسجامها واختلافها والجمع بين ما يمكن الجمع فيه وربط هذه الأقوال والقوانين بالمبدأ الذي جعلته محور بحثي وهو قاعدة: (**سد الذرائع**).

3- اعتمدت في كتابة البحث على الاستدلال الاستنباطي حيث ذكرت الأدلة التي اعتمد عليها العلماء ووجه الاستدلال، سواء أكان الاستدلال عقلياً أم نقلياً.

4- اعتمدت في كتابة البحث على المقارنة بين ما ورد في المذاهب الثمانية: (المذاهب الأربعة والزيدية والظاهرية والإباضية والإمامية)، وملاحظة ما بينها من الفروق، ثم بيان رأي **القانون الأردني** إن وُجد.

بعد بيان أقوال المذاهب الفقهية في المسألة موضوع البحث، ذكرت الأدلة مع بيان وجه الاستدلال، والردود إن وجدت، ثم الترجيح بحسب قوة الدليل، أو معقولية الرأي، مع بيان سبب الترجيح، دون التعرض لأي فقيه من فقهائنا الأجلاء القدامى منهم والمحدثين بما ينقص من قدره أو يقلل من شأنه، فعلماؤنا هم منارات الهدى، بهم نقتدي، وعلى دربهم نسير.

5- قمت بعزو الآيات إلى السور، وتخريج الأحاديث مع بيان درجة الصحة ما أمكن، وهذا فيما إذا لم يُروَ الحديث عند البخاري أو مسلم.

وأخيراً أقول: لقد جاءت هذه الدراسة في فصول ومباحث مبوبة ومتنوعة، حاولت من خلالها أن ألمّ بجوانب هذا الموضوع إلماماً تاماً، متحرياً في ذلك الحقيقة الناصعة المجردة، مراعياً للروح العلمية والموضوعية في سبيل الوقوف على حقيقة هذا الموضوع، إلاّ أنني لا ادّعي خلو هذه الدراسة من النزعات البشرية، كالقصور، والجهل، والتسرع

في بعض الأحيان، مما قد يظهر في أثناء المطالعة والطرح العلمي، لكنها تبقى محاولة جادةً قد يفيد منها الباحثون في الدراسات الفقهية، فما وفقت فيه فالحمد والمنة لصاحب الشأن سبحانه وتعالى، وما أخطأت فيه أو قصرت فمن ضعفي ومن النزعات الإنسانية فأستغفره وأتوب إليه.

الفصل الأول

قاعدة "سد الذرائع" في الشريعة الإسلامية



الفصل الأول
قاعدة "سد الذرائع" في الشريعة الإسلامية

أنزلت الشريعة الإسلامية لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة؛ وذلك بجلب المنافع لهم، ودفع المضار عنهم، والمقصود بمراعاتها لمصالحهم أنها تقضي بتقديم الأهم منها على ما هو دونه، وبالتزام المفسدة الدنيا لاتقاء الكبرى.

وقاعدة "سد الذرائع" كغيرها من مصادر التشريع الإسلامي؛ قائمة على هذا الأساس القويم، يقول ابن عاشور: "فمرجع مراعاة هذه الذرائع إلى: حفظ المصالح، ودرء المفاسد"[1].

وقاعدة سد الذرائع من أهم القواعد في الفقه الإسلامي، وقد وضّح ابن قيم الجوزية أهميتها بقوله:

"وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف؛ فإنه أمر ونهي، والأمر نوعان: أحدهما، مقصود لنفسه، والثاني، وسيلة إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما، ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه، والثاني، ما يكون وسيلة إلى المفسدة؛ فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين"[2].

---

(1) محمد الطاهر(ابن عاشور)، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الطبعة الأولى، نشر الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1978م، ص117. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**.

(2) محمد بن ابي بكر بن ايوب المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) ت: 751هـ 1350م. **إعلام الموقعين عن رب العالمين** دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ، ط: بلا، ج3 ص126. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**.

❖ **ابن قيم الجوزية**: هو محمد بن أيوب بن سعد بن حَرِيز بن مكي، زين الدين الزُّرَعيّ الدمشقي، والزرعي نسبة إلى قرية من قرى حوران، كنيته ابو عبد الله، ولقبه ابن القيم أو ابن قيم الجوزية، ومذهبه حنبلي، ت:751 هـ في دمشق ودفن فيها.

منزلته العلمية: فقيه، أصولي، محدث، متمكن من اللغة وعلومها، ومن المبرزين في المذهب.

أهم مصنفاته : إعلام الموقعين عن رب العالمين، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحفة المودود في أحكام المولود، أحكام أهل الذمة، زاد المعاد في هدي خير العباد، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مدارج السالكين شرح منازل السائرين بين إياك نعبد وإياك نستعين، وغير ذلك من التصانيف النافعة والتي بلغت نيفاً وستين كتاباً. انظر: مقدمة زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان.

وانطلاقاً من الأهمية الكبرى لهذه القاعدة في شريعتنا، رأيت أن أجعل منها محور بحثي، مبيناً التطبيقات الفقهية التي استلهمها فقهاؤنا منها لمنع جريمة القتل.

وسأقوم بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسة هي:

المبحث الأول: مفهوم "سد الذرائع"، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: "سد الذرائع" لغة.

المطلب الثاني: "سد الذرائع" اصطلاحاً.

المبحث الثاني: حجية "سد الذرائع" في الشريعة الإسلامية، ويتضمن:

المطلب الأول: آراء العلماء في اعتبار هذه القاعدة.

المطلب الثاني: أدلة القائلين باعتبار "سد الذرائع" دليلاً مستقلاً من أدلة الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: أدلة المنكرين لاعتبار "سد الذرائع" دليلاً مستقلاً من أدلة الفقه الإسلامي.

المطلب الرابع: مناقشة الأدلة.

المبحث الأول
مفهوم "سد الذرائع"

"سد الذرائع" مركب إضافي يتكون من كلمتين: "سد" و "الذرائع" والمركب الإضافي لا يمكن فهم معناه إلا بعد فهم معنى الأجزاء التي يتكون منها، وعليه؛ فلا بد من فهم معنى كلمة: "سد"، وكلمة: "الذرائع"، ثم ننتقل بعد ذلك إلى فهم المركب الإضافي " سد الذرائع"، وقد قمت بتوضيح ذلك ضمن الترتيب الآتي:

المطلب الأول: "سد الذرائع" لغة.

المطلب الثاني: "سد الذرائع" اصطلاحاً.

المطلب الأول: "سد الذرائع" لغة

معنى كلمة "سد": السد: الغلق، يقال سد الباب يسد سداً: أغلقه.[1]

والسد: بناء يجعل في وجه الماء والجمع أسداد، والسد: الحاجز بين الشيئين.[2]

وقال ابن منظور في لسان العرب:

"السَّدُّ: إغلاق الخَلَلِ ورَدْمُ الثَّلْمِ. سَدَّه يَسُدُّه سَدّاً فانسدّ واستدّ وسدّده: أصلحه وأَوثقه، والاسم السُّدُّ. وحكى الزجاج: ما كان مسدوداً خلقة، فهو سُدٌّ، وما كان من عمل الناس، فهو سَدٌّ، وعلى ذلك وُجِّهت قراءَة من قرأَ بين السُّدَّيْن والسَّدَّيْن".[3]

---

(1) احمد بن فارس بن زكريا، ت: 395هـ، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط: بلا، ج3 ص66. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: ابن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**.

(2) احمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، المكتبة العلمية، بيروت، ط: بلا، ج1 ص270. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: الفيومي، **المصباح المنير**.

(3) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، **لسان العرب**، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، ج3 ص207. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: ابن منظور، **لسان العرب**.

وسد الشيء سداً: أغلق خلله، وردم ثلمه.[1]

معنى كلمة "الذرائع": الذرائع لغة: جمع ذريعة، والذريعة في اللغة تستعمل في معان كثيرة من أهمها: الوسيلة.

وفي مختار الصحاح: الذريعة من: "**ذ ر ع**: ذِرَاعُ اليد، وأصل الذرْعِ بسط اليد، فكأنك تريد مد يده إليه فلم ينله ... والذرِيعَةُ: الوسيلة، وقد تَذرَّعَ فلان بذريعة: أي توسل بوسيلة، والجمع الذرَائِعُ، وقتل ذرِيعٌ أي سريع".[2]

وقال ابن منظور: "وقد تَذَرَّعَ فلان بذَرِيعةٍ أَي توسَّل، والجمع الذرائعُ، والذريعةُ، مثل الدَّرِيئة: جمل يُخْتَل به الصيْد يَمْشي الصيَّاد إِلى جنبه فيستتر به ويرمي الصيدَ إِذا أَمكنه، وذلك الجمل يُسَيَّب أَوَّلاً مع الوحش حتى تأْلَفَه، والذريعةُ: السبَبُ إِلى الشيء وأَصله من ذلك الجمل".[3] واستذرع به: استتر، وجعله ذريعة له[4].

ويقال: موت ذريع: فاشٍ لا يكاد الناس يتدافنون، والأمر الذريع: الواسع... والذريعة: الوسيلة والسبب إلى الشيء.[5]

وعليه؛ فالذريعة لغة: هي كل ما كان طريقة ووسيلة إلى الشيء.

المطلب الثاني: "سد الذرائع" اصطلاحاً

انقسم العلماء في تعريف الذريعة اصطلاحاً إلى ثلاثة أقوال رئيسة هي:

---

(1) مجموعة من المؤلفين، **المعجم الوسيط**، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، ج1 ص422. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: مجموعة من المؤلفين، **المعجم الوسيط**.

(2) محمد بن ابي بكر بن عبدالقادر الرازي ت: 721هـ، **مختار الصحاح**، تحقيق: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني، الطبعة الرابعة، مكتبة لبنان، بيروت، سنة النشر: 1406هـ ـ 1986م ص93. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: الرازي، **مختار الصحاح**.

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج8 ص96.

(4) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج2 ص350.

(5) مجموعة من المؤلفين، **المعجم الوسيط**، ج1 ص311.

القول الأول:

إن الذريعة هي الوسيلة والطريق إلى الشيء، سواء أكان هذا الشيء مشروعاً أم محظوراً، وقد تزعّم هذا الرأي كل من القرافي[1]، وابن قيم الجوزية[2]، وابن فرحون[3].

وفي هذا السياق يقول القرافي: "الذريعة: الوسيلة إلى الشيء"[4].

ويقول: " اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب، وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج".

---

(1) القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار عطوة للطباعة، ملتزم الطبع والنشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ ـ 1993م، ط: بلا، ص448. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: القرافي، **شرح تنقيح الفصول**.

❖والمؤلف هو: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين الصنهاجي المصري المالكي، شهاب الدين أبو العباس، والصنهاجي نسبة إلى صنهاجة، قبيلة بالمغرب، وسبب شهرته بالقرافي أنه كان إذا حضر الدرس أقبل من جهة القرافة؛ فنسب إليها من ذلك الوجه، والقرافة: المقبرة، ومذهبه: مالكي، ت:684 هـ، ودفن بمصر القديمة.

أهم مصنفاته : الذخيرة، شرح التهذيب، الفروق، وشرح تنقيح الفصول في أصول الفقه، الإحكام في التمييز بين الفتاوى والأحكام، شرح كتاب المحصول للرازي (نفائس الأصول)، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، الانتقاد في الاعتقاد، أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية، الاستبصار في مدركات الأبصار.

(انظر: مقدمة كتاب الذخيرة، نشر وزارة الأوقاف الكويتية).

(2) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص109.

(3) ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومنهاج الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: بلا، ج2 ص365. (وسيشار إليه عند وروده هكذا: ابن فرحون، **تبصرة الحكام**).

❖والمؤلف هو: إبراهيم بن علي بن محمد بن محمد بن القاسم بن محمد بن فرحون اليعمري المدني نسبة إلى يعمر بن مالك، يُلقب بـ برهان الدين، ويكنى بأبي الوفاء ـ وهو مغربي الأصل، مالكي المذهب، ولد في المدينة قرابة سنة 720هـ وتوفي فيها سنة 799هـ ـ1397.

منزلته العلمية: هو علم من اعلام المالكية تولى التدريس والإفتاء، برع في الفقه والأصول والفرائض والوثائق وعلم القضاء والطب والنحو وتاريخ الرجال وطبقاتهم سيما الفقهاء.

اهم مصنفاته: الديباج المذهب ـ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومنهاج الأحكام، ودرر الغواص في محاضرة الخواص، طبقات علماء المغرب، تسهيل المهمات في شرح جامع الأمهات لابن الحاجب.

(4) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص448.

وموارد الأحكام على قسمين:

مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها.

ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه، من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة."[1]

ويقول أيضاً: "القاعدة: أن الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها، فوسيلة المحرم محرمة، ووسيلة الواجب واجبة، وكذلك بقية الأحكام، غير أنها أخفض رتبة منها، ووسيلة أقبح المحرمات أقبح الوسائل، ووسيلة أفضل الواجبات أفضل الوسائل."[2]

ويقول ابن قيم الجوزية: " لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل. "[3].

وقال ابن فرحون: "وسيلة المحرم محرمة، وكذلك وسيلة الواجب واجبة، كالسعي إلى الجمعة والسفر للحج، فكما يجب سد الذرائع يجب فتحها كما مثلنا"[4].

(1) القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد، وقاعدة الوسائل، دار عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ط: بلا، ج2 ص32، وسيشار إليه فيما بعد هكذا: القرافي، **الفروق**. وانظر: نفس المؤلف، **شرح تنقيح الفصول**، ص448 ـ 449.

(2) القرافي، **الفروق**، ، الفرق الرابع والأربعون والمائة، ج3 ص11.

(3) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص109.

(4) ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ج2 ص365.

وقد ذهب إلى مثل هذا القول من المعاصرين، الإمام محمد أبو زهرة[1]، والأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي[2].

فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالزنى حرام حرمة غايات، والنظر إلى عورة المرأة الذي يفضي إليه حرام حرمة وسائل.

وعلى هذا؛ فحكم الذرائع تابع لحكم الذريعة نفسها، فلو كانت ذريعة للواجب أو المستحب أو الحرام توصف بحكمه، وذلك على القول بالملازمة بين وجوب الشيء أو حرمته، وبين وجوب مقدمته أو حرمته.

القول الثاني:

إن الذريعة هي: الوسيلة أو الطريق إلى أمر محظور.

وممن اشتهر بذلك الإمام الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ فيعرف الشاطبي الذريعة بأنها: "التوسل بما هو مصلحة، إلى مفسدة".[3]

ويعرفها في موضع آخر بأنها: "ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يعرض"[4]، وفي موضع آخر: " منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع"[5]

(1) انظر: محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة، ص268 وما بعدها. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: أبو زهرة، **أصول الفقه**.

❖ محمد بن احمد بن مصطفى بن احمد بن عبد الله (أبو زهرة)، فقيه أصولي مجتهد معاصر عاش وتوفي في مصر، ولد سنة 1316هـ ـ 1898م، وتوفي سنة 1394هـ ـ 1974م. انظر: مقدمة كتاب، **أصول الفقه** للإمام محمد أبو زهرة، تقديم الناشر محمد محمود الخضري، دار الفكر العربي، القاهرة.

(2) انظر: محمد مصطفى شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت، 1406هـ ـ 1986م، ج1 ص311 ـ 312. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: شلبي، **أصول الفقه**.

(3) الشاطبي، **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ج4 ص199. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: الشاطبي، **الموافقات**.

❖ إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، أبو إسحاق، الشهير بـ (الشاطبي)، ت: 790هـ، فقيه، أصولي، محدث، مفسر، من أشهر كتبه الموافقات، والاعتصام. انظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ج1 ص119.

(4) الشاطبي، **الموافقات**، ج3 ص220.

(5) المصدر السابق، ج3 ص257 ـ 258.

والذي يظهر من صنيع الشاطبي، أن فتح الذرائع لا مدخل له عنده في بحث "الذريعة"، حيث اقتصر في تعريفه للذريعة على "سد الذرائع" دون فتحها.

وقد تابعه في ذلك عدد من الأصوليين، وأذكر بعض تعريفاتهم ـ رحمهم الله جميعاً ـ:

قال ابن رشد: "هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور"[1]، وبمثل قوله قال: الشوكاني[2].

وقال القرطبي: " والذريعة: عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع."[3]

---

(1) ابن رشد القرطبي الجد، ت: 520هـ، **المقدمات الممهدات**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط: بلا، ج2 ص524. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: ابن رشد (الجد)، **المقدمات الممهدات**.

❖ والمؤلف هو: مُحَمَّدُ بنُ أَحْمَدَ بنِ أَحْمَد ابْنُ رُشدٍ القُرْطُبِيُّ، المَالِكِيّ، أَبُو الوَلِيْدِ، الإِمَامُ، العَلاَّمَةُ، شَيْخُ المَالِكِيَّة، قَاضِي الجَمَاعَة بقُرْطُبَة، كَانَ فَقِيْهاً عَالِماً، حَافِظاً لِلفقه، مقدَّماً فِيْهِ عَلَى جَمِيْع أَهْلِ عصره، عَارِفاً بِالفَتْوَى، بَصِيْراً بِأَقْوَال أَئِمَّة المَالِكِيَّة، نَافذاً فِي علم الفَرَائِض وَالأُصُوْل، مِنْ أَهْلِ الرِّيَاسَة فِي العِلْم، وَالبرَاعَة وَالفَهْم، مَعَ الدِّيْنِ وَالفَضْلِ، وَالوَقَار وَالحِلْم، وَالسَّمتِ الحَسَن، وَالهَدْي الصَّالح، وَمِنْ تَصَانِيْفِهِ كِتَابُ (المُقَدِّمَاتِ)لأَوَائِل كتب المدوَّنة، وَكِتَاب(البيَان وَالتحصيل لِمَا فِي المُستخرجَة مِنَ التَّوجيه وَالتَّعليل)، وَاختصَار(المبسُوْطَة)، وَاختصَار(مشكل الآثَار) للطَّحَاوِي.

قَال الذهبي: وَحَفِيْدُهُ هُوَ فَيْلَسُوْفُ زَمَانِهِ.

قلت: والمقصود بحفيده هو: أَبُو الوَلِيْدِ مُحَمَّدُ بنُ أَحْمَدَ بنِ مُحَمَّدِ القُرْطُبِيُّ (ابن رشد الحفيد، ت:595هـ) صاحب **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** وُلِد: قَبْلَ مَوْت جدّه بشهر، سَنَةَ عِشْرِيْنَ وَخَمْسِ مائَةٍ.

انظر: شَمس الدِّينِ أَبي عَبدِ اللهِ مُحمَّدِ بنِ أحمدَ بنِ عُثمانَ بنِ قايمازَ بنِ عَبدِ اللهِ الذَّهبي، ت: 748هـ، **سِيَر أَعْلاَم النُّبَلاَء**، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ج19 ص502 ـ 503. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: الذَّهبي، **سِيَر أَعْلاَم النُّبَلاَء**.

(2) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ج 1 ص411. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: الشوكاني، **إرشاد الفحول**.

❖ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نسبة إلى هجرة شوكان، تفقه على المذهب الزيدي، فقيه محدث، أصولي، نحوي، بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق، له باع طويل في مختلف العلوم، ت: 1250هـ ـ 1834م. انظر: مقدمة كتاب السيل الجرار ـ طبعة دار الكتاب المصري.

(3) محمد بن احمد بن ابي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي أبو عبد الله، ت: 671هـ، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، الطبعة الثانية، دار الشعب، القاهرة، سنة النشر 1372هـ، ج2 ص57 ـ 58.

وقال الباجي: "ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حله".[1]
وإلى مثله ذهب ابن العربي المالكي في "أحكام القرآن" بقوله: "كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور".[2]

والملاحظ على تعريف الباجي وابن العربي، اقتصارهما في تعريف الذريعة على ما يتوصل به إلى محظور العقود دون غيرها، وهذا ما لم يقله غيرهما بحسب علمي.

وذهب إلى أن الذريعة هي الوسيلة أو الطريق إلى أمر محظور، عدد من الأصوليين المعاصرين، منهم الدكتور حسين حامد، فذكر أن: " قاعدة التذرع ذات شقين:

أحدهما: أن وسيلة المطلوب مطلوبة بقدر ذلك الطلب، وهو ما يعبر عنه بفتح الذرائع.

وثانيهما: أن وسيلة المحرم محرمة، وما يؤدي إلى المفسدة يمنع".

ثم قال: "وهو الذي يعنينا هنا، أما الشق الأول فيدخل تحت قاعدة مقدمة الواجب التي وقع فيها الخلاف بين الأصوليين".[3] وإلى مثل قوله ذهب الشيخ محمد جعيط. من علماء المالكية[4].

---

(1) سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، ت: 474هـ، **الحدود في الأصول**، تحقيق: نزيه حماد، الطبعة الأولى، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، 1392هـ ـ 1973م ص68.

❖**الباجي**: فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث، يقول عنه القاضي عياض : حاز الرئاسة في الأندلس، وتولى القضاء في حلب والأندلس. الزركلي، **الأعلام**، ج3 ص125

(2) ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: بلا، ج2 ص265. وسيشار إليه عند وروده هكذا: ابن العربي، **أحكام القرآن**.

❖ **ابن العربي**: محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن احمد المعافري الإشبيلي، الأندلسي، المعروف بابن العربي المالكي، بلغ رتبة الاجتهاد، وولي قضاء إشبيليه، وصنف كتباً في الفقه والأصول والحديث والتفسير والأدب ت: 543هـ قرب فاس ودفن فيها. الزركلي، **الأعلام**، ج6 ص230.

(3) حسين حامد حسان، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1971م ص302، وسيشار إليه فيما بعد هكذا: حسين حامد، **نظرية المصلحة**.

(4) محمد جعيط، **منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح**، وطبع بهامشه كتاب: شرح تنقيح الفصول للقرافي، طبع بمطبعة النهضة، نهج الجزيرة، سنة 1926م، تونس، ج2 ص213.

❖ والمؤلف رحمه الله كان يشغل منصب مفتي الديار التونسية، توفي سنة 1337هـ. انظر: مقدمة كتاب: شرح تنقيح الفصول للقرافي.

القول الثالث:

وهو ما اختاره ابن تيمية: وحاول فيه أن يوفق بين القولين السابقين.

قال ابن تيمية: " والذريعة ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء" وهو في هذا يجاري أصحاب القول الأول، ثم يعقب: "لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم"، وهذا مجاراة لأصحاب القول الثاني، ثم يتابع كلامه: "ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة، ولهذا قيل: الذريعة الفعل الذي ظاهره أنه مباح وهو وسيلة إلى فعل المحرم".[1]

ويظهر من كلام ابن تيمية أنه قد اختار في النهاية، أن يكون قريباً من أصحاب القول الثاني، ففتح الذرائع لا مدخل له عنده.

التعريف المختار:

بعد الاطلاع على ما قاله علماؤنا الأجلاء، فإنني أختار أحد التعريفات المعاصرة، وهو ما ذهب إليه أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى الزرقاء، حيث قال:

"سد الذرائع: أي منع الطرق التي تؤدي إلى إهمال أوامر الشريعة، أو الاحتيال عليها، أو تؤدي إلى الوقوع في محاذير شرعية ولو عن غير قصد".[2]

وقال في بيان شرحه للتعريف:"إن المنظور إليه في سد الذرائع ليس هو النية السيئة من الفاعل، بل مجرد كون الفعل مما يفضي إلى النتيجة التي يأباها الشرع، ولو كان الفاعل حسن النية، ولذا نهى القرآن الكريم عن سب أصنام المشركين، وإن كان الذي يسبها إنما يسبها إيماناً بالله، وانتصاراً له".[3]

---

(1) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج6 ص172.

❖ احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله (**ابن تيمية**)، أبو العباس الحراني الدمشقي الحنبلي، شيخ الإسلام، الإمام المجتهد، الفقيه الأصولي المحدث، المفسر النحوي، الأديب، الواعظ، الخطيب، الكاتب، القدوة الزاهد والعابد. توفي في دمشق (728 هـ ـ 1328م). ذيل **طبقات الحنابلة** ج2 ص387. وانظر: الزركلي، **الأعلام**، ج1 ص144.

(2) مصطفى احمد الزرقاء، **المدخل الفقهي العام**، الطبعة التاسعة، مطابع ألف باء ـ الأديب، دمشق، 1967 ـ 1968م، ج1 ص97.

(3) المرجع السابق، ج1 ص100.

وهذا التعريف هو الأوسع من بين التعريفات السابقة، لاشتماله على منع جميع الوسائل التي تؤدي إلى إهمال أوامر الشريعة، أو الوقوع في المحذور، سواء أكانت محرمة في ذاتها وقصد منها التذرع إلى ما هو أشد حرمة، أم كانت مباحة وقصد بها التذرع إلى الحرام، وسواء أقصد المكلف ذلك أم لا، فلا اعتبار للنية ما دامت النتيجة محرمة.

وإهمال أوامر الشريعة، لا يكون إلا بإهمال الغاية والقصد الذي لأجله أنزلت الشريعة، وهو: جلب المصلحة للمكلفين، ودفع المفسدة والضرر عنهم.

وعلى ذلك فسد الذرائع يشمل منع جميع الطرق والوسائل التي تفضي إلى إلحاق الضرر بالنفس أو بالغير، سواء أكانت هذه الوسائل ممنوعة في ذاتها وتؤدي إلى ضرر أكبر، كالنميمة المفضية إلى العداوة والقتل، أم كانت مباحة في ذاتها ولكنها تفضي إلى المفسدة والضرر، كسب آلهة المشركين المفضي إلى سب الحق سبحانه وتعالى، والذي قد يفضي بدوره إلى العداوة والقتل.

والنتيجة التي توصلت إليها بعد هذا العرض الموجز لأقوال العلماء في تعريف "الذريعة" و"سد الذرائع" أن الخلاف بينهم لفظي، وهو عائد إلى المعنى اللغوي، فمن قال بمطلق الذريعة، أجاز فتحها وإغلاقها، اعتماداً على المعنى اللغوي، من أن الذريعة هي مطلق الوسيلة، ومن قال بـ "سد الذرائع"، عرفها بالوسيلة الممنوعة دون غيرها، لأن غلق الوسيلة وسدّها لا يكون إلا للوسيلة الممنوعة المفضية إلى الحرام.

وعليه؛ ففتح الذرائع لا علاقة له بموضوع هذا البحث، لا من قريب ولا من بعيد.

المبحث الثاني
حجية "سد الذرائع" في الشريعة الإسلامية

بعد أن تعرفنا إلى قاعدة "سد الذرائع"، وبيّنّا معناها، وفلسفتها الأصولية، سأقوم في هذا المبحث ببيان رأي العلماء في اعتبار هذه القاعدة.

ثم سأقوم بعرض أدلتهم التي استدلوا بها، وأنتهي بعد ذلك إلى الترجيح الذي توصلت إليه، وذلك ضمن التسلسل الآتي:

المطلب الأول: آراء العلماء في اعتبار هذه القاعدة.

المطلب الثاني: أدلة القائلين باعتبار "سد الذرائع" دليلاً مستقلاً من أدلة الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: أدلة المنكرين لاعتبار "سد الذرائع" دليلاً مستقلاً من أدلة الفقه الإسلامي.

المطلب الرابع: مناقشة الأدلة.

المطلب الأول: آراء العلماء في اعتبار هذه القاعدة

اختلف العلماء في حكم سد الذرائع واعتبارها دليلاً منفصلاً من أدلة الفقه، أو قاعدة تبنى عليها الأحكام الشرعية، إلى ثلاثة مذاهب رئيسة:

فذهب **المالكية والحنابلة**[1]، إلى أنها من أدلة الفقه المعتبرة شرعاً، واعتبروها أصلاً قائماً بذاته من أصول التشريع.

---

(1) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج3 ص304 ـ 305. وانظر: القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص448 وما بعدها. وانظر: ابن العربي، **احكام القرآن**، ج2 ص331، حيث ذكر عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ الأعراف/163، قال: "قَالَ عُلَمَاؤُنَا: هَذِهِ الآيَةُ أَصْلٌ مِنْ أُصُولِ إِثْبَاتِ الذَّرَائِعِ الَّتِي انْفَرَدَ بِهَا مَالِكٌ، وَتَابَعَهُ عَلَيْهَا أَحْمَدُ فِي بَعْضِ رِوَايَاتِهِ، وَخَفِيَتْ عَلَى الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ مَعَ تَبَحُّرِهِمَا فِي الشَّرِيعَةِ "أ.هـ. وانظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج2 ص57، حيث قال: " التمسك بسد الذرائع وحمايتها وهو مذهب مالك واصحابه واحمد بن حنبل في رواية عنه". وانظر: سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، ت: 474هـ، إحكام=

وخالفهم **الحنفية والشافعية، والإمامية**، في التسمية والتفاصيل، وطريقة بناء الأحكام عليها، ووافقوهم في بعض تطبيقاتها دون بعض، وفي ذلك يقول القرافي:

"ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، وليس كذلك، أما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها، وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح بإنكارها ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة"[1].

ثم يقول: " فحاصل القضية أنّا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا."[2]

وذهب **الظاهرية** وعلى رأسهم ابن حزم، إلى عدم اعتبار "سد الذرائع" مطلقاً، لأنه باب من أبواب الاجتهاد بالرأي، وهم يسدون هذا الباب، ولا يأخذون إلا بظواهر النصوص؛ وعليه فقد أنكروا القياس، والاستحسان، وسد الذرائع، وغيرها من الأدلة الفرعية.[3]

=**الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: الدكتور عبد الله الجبوري، الطبعة الأولى 1998م، ص568. مؤسسة الرسالة، بيروت، وانظر: عبد القادر بن بدران الدمشقي (ابن بدران)، ت: 1346هـ، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية 1401هـ، ص296، مؤسسة الرسالة، بيروت قال ابن بدران (الحنبلي): " سد الذرائع، وهو قول مالك وأصحابنا وهو ما ظاهره مباح ويتوصل به إلى محرم، وأباحه أبو حنيفة والشافعي". وانظر: ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ج2 ص364. وانظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين** ج3 ص109 وما بعدها. وانظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول** ص411 وما بعدها.

(1) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص448.

(2) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص449. وانظر: ابن بدران، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، ص296.

(3) ابن حزم الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، وما بعدها، الطبعة: الأولى، دار الحديث، القاهرة، ج6 ص179.

❖ **ابن حزم الأندلسي**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن سفيان بن يزيد الفارسي، القرطبي، اليزيدي (أبو محمد) الشهير (ابن حزم الأندلسي) فقيه، أديب، أصولي، محدث، حافظ، متكلم، أديب مشارك في التأريخ والأنساب والنحو واللغة والشعر والطب والمنطق والفلسفة وغيرها . أصله من فارس، وولد بقرطبة في آخر رمضان وكان يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، وانتقد كثيرا من العلماء والفقهاء، فأجمع هؤلاء على تضليله وحذروا أرباب الحل والعقد من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، والأخذ عنه فأقصي وطورد، فرحل إلى بادية لبلة بالأندلس فتوفي بها سنة: 456هـ . من تصانيفه الكثيرة : الإيصال إلى فهم الخصال الجامعة لمحصل، شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والاجتماع، المحلى بالآثار في شرح المحلى بالاختصار في الكتاب والسنة.=

المطلب الثاني: أدلة القائلين باعتبار "سد الذرائع" دليلاً مستقلاً من أدلة الفقه الإسلامي

استدل المثبتون لسد الذرائع بجملة من الآيات، والأحاديث، وعمل الصحابة، وقد أوصل ابن تيمية هذه الأدلة إلى ثلاثين دليلاً، ثم قال بعد ذكره لها: "والكلام في سد الذرائع واسع لا يكاد ينضبط، ولم نذكر من شواهد هذا الأصل، إلا ما هو متفق عليه أو منصوص عليه أو مأثور عن الصدر الأول شائع عنهم"،[1] وأما ابن قيم الجوزية، تلميذ ابن تيمية، فقد أوصل هذه الأدلة إلى تسعة وتسعين دليلاً.[2]

وسوف أبين أهم هذه الأدلة، وأترك المجال لمن أحب الاستزادة بمراجعتها في مظانها.

أولاً: الأدلة من القرآن الكريم

استدلوا بجملة من الآيات القرآنية، أذكر أهمها وهي:

1- قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ[3]﴾.

وجه الدلالة في الآية: نهى الله تبارك وتعالى عن سب آلهة الكفار مع كون السب حمية لله تعالى وإهانة لآلهتهم، لئلا يكون ذلك ذريعة إلى سب الله تعالى، ففي ذلك دليل على المنع من الجائز خشية أدائه إلى المحرم.[4]

=انظر: مقدمة كتاب **الأحكام لأصول الأحكام**، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان. كحالة، **معجم المؤلفين**، ج7 ص16.

(1) انظر: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج6 ص172 ـ 182.

(2) انظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص108 وما بعدها. وانظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص411. وانظر: جعفر السبحاني (شيعي إمامي)، **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، الطبعة الأولى، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، ص275 وما بعدها.

(3) الأنعام/108.

(4) انظر: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج6 ص174. وانظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص10 وانظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج2 ص58. وانظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج2 ص265. وانظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، دار الفكر. بيروت، ج2 ص150.

2- قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقُولُواْ رَاعِنَا وَقُولُواْ انظُرْنَا وَاسْمَعُوا ْوَلِلكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ[1]﴾.

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى نهى المؤمنين عن قول كلمة (رَاعِنَا) ـ مع قصدهم بها الخير ـ لئلا يكون قولهم ذريعة إلى التشبه باليهود في أقوالهم وخطابهم؛ فإنهم كانوا يخاطبون بها النبي صلى الله عليه وسلم ويقصدون بها السب، ويقصدون فاعلا من الرعونة، فَنُهي المسلمون عن قولها؛ سداً لذريعة المشابهة، ولئلا يكون ذلك ذريعة إلى أن يقولها اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم تشبهاً بالمسلمين يقصدون بها غير ما يقصده المسلمون[2].

3- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ[3]﴾.

وجه الدلالة من الآية: أن بعض الصحابة كان يكثر من السؤال عن أشياء لم ينزل فيها أمر أو نهي، والبعض الآخر كان يلحف[4] في طلب تفصيل أمور مجملة في القرآن الكريم، وجعل الله في إجمالها سعة للناس، والبعض يستفسر عن أمور لا ضرورة لكشفها، فنهاهم الله سبحانه وتعالى عن ذلك سداً لذريعة ما قد يؤذي السائل عنه، أو يؤذي غيره من المسلمين.[5]

4- قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرة فَتَكُونا مِنَ الظّالمين﴾[6].

وجه الدلالة: أن الله تعالى نهاهما عن التقرب من الشجرة، لأنه ذريعة للأكل.

---

(1) البقرة/104.

(2) انظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص110، انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج2 ص58. وانظر: الشوكاني، **فتح القدير** ج1 ص124، وعبارته: "وفي ذلك دليل على أنه ينبغي تجنب الألفاظ المحتملة للسب والنقص وإن لم يقصد المتكلم بها ذلك المعنى المفيد للشتم، سداً للذريعة ودفعاً للوسيلة وقطعاً لمادة المفسدة والتطرق إليه".

(3) المائدة/101.

(4) **يلحف**: يلح.

(5) انظر: ابن العربي المالكي، **احكام القرآن**، ج2 ص213.

(6) البقرة/ 35.

5- قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1].

وجه الدلالة: أنه سبحانه وتعالى منعهن من الضرب بالأرجل؛ وإن كان جائزاً في نفسه؛ لئلا يكون سبباً إلى سماع الرجال صوت الخلخال؛ فيثير ذلك دواعي الشهوة منهم إليهن.[2]

وهناك الكثير من الأدلة القرآنية الأخرى، يرجع فيها إلى مواطنها، ولا تتسع هذه الرسالة لذكرها.[3]

ثانياً: الأدلة من السنة النبوية

وهي أدلة كثيرة جداً لا يتسع لها هذا البحث، ولكنها في النهاية تنقسم إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول:

وهو عبارة عن مجموعة من الأحاديث العامة، التي تتحدث عن النهي عن التواجد في مواطن الشبهة، ومواضع الريبة، وأهم هذه الأحاديث ما يأتي:

1- قال ﷺ: (البر ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه النفس، ولم يطمئن إليه القلب، وإن أفتاك المفتون)[4].

قال المناوي في سببه: "قال أبو ثعلبة: قلت: يا رسول الله أخبرني بما يحل وبما يحرم، فصعد النبي ﷺ المنبر وصَوَّب في النظر، ثم ذكره"[5].

(1) النور/31.

(2) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص110.

(3) انظر: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج6 ص172 ـ 182، وانظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج3 ص108 وما بعدها، وانظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج2 ص58 وما بعدها. وانظر: ابن العربي، **احكام القرآن**، ج2 ص265 وما بعدها. وانظر: الشوكاني، **فتح القدير**، ج2 ص150 وما بعدها.

(4) رواه احمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مسند الشاميين، حديث ابي ثعلبة الخشني رضي الله تعالى عنه، مؤسسة قرطبة، مصر، ج4 ص192. ورواه السيوطي في **الجامع الصغير**، الحديث رقم: 3198 عن أبي ثعلبة الخشني، وقال: حديث حسن.

(5) عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، الطبعة: الأولى، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، سنة النشر:1356هـ، ج3 ص218، قال الهيثمي: رجاله ثقات.

2- وقال ﷺ: (الْحَلالُ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، ألا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، ألا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، ألا وَهِيَ الْقَلْبُ).[1]

وجه الدلالة: أنه ﷺ نهى عن الشبهات على ما فيها من الحلال، اتقاءً لما قد يكتنفها من الحرام.

3- وقال ﷺ: (لاَ يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ المتّقِينَ حَتّى يَدَعَ مَالاَ بَأْسَ بِهِ حَذَراً لِمَا بِهِ البَأْس).[2]

وجه الدلالة: أنه ﷺ نهى عما لا بأس به (وهو الحلال) اتقاءً لما به البأس (وهو الحرام).

4- ما رواه معاذ بن جبل قال: كنت رديف رسول اللّه على حمار يقال له عفير قال: فقال: (يَا مُعَاذُ تَدْرِي مَا حَقُّ اللهِ عَلَى الْعِبَادِ، وما حَقُّ العِبَادِ عَلَى اللهِ؟ قلت: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ ، قال: فَإِنَّ حَقَّ اللهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوا اللهَ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً، وَحَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لاَ يُعَذِّبَ مَنْ لاَ يُشْرِكُ بِهِ شَيْئا، قال: قلت يا رسول اللّه: يَا رَسُولَ اللهِ أَفَلاَ أُبَشِّرُ النَّاسَ؟ قال: لا تُبَشِّرْهُمْ فَيَتَّكِلُوا)[3].

(1) متفق عليه. اخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، الحديث رقم: 52، ج1 ص28. واخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، الحديث رقم: 1599، ج3 ص1219. واخرجه غيرهما.

(2) أخرجه الترمذي، الحديث رقم: 2451، ج4 ص634 وَقَالَ هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وأخرجه ابن ماجه في باب الورع والتقوى الحديث رقم: 4215، ج2 ص1409. ورواه السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 9942، ورمز له بالصحة، وقال: أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم في المستدرك عن عطية السعدي.

(3) متفق عليه، واللفظ لمسلم. أخرجه البخاري حديث رقم: 2701، ج3 ص1049. وأخرجه مسلم كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا، حديث رقم 30، ج1 ص58.

وجه الدلالة: أنه ﷺ نهى عن الإخبار بالحديث؛ حتى لا يتذرع الناس بذلك فيتقاعسوا عن العمل.

5- قال ﷺ: (دعْ مَا يَرِيبُكَ إلَى مَا لاَ يَرِيبُك).[1]

والأحاديث في هذا الباب كثيرة، وهي تشترك في أنها تحض على اجتناب مواطن الاشتباه والريبة، التي هي أخف أنواع الذرائع وأدناها، فإذا كان اجتنابها مطلوباً خشية الوقوع في الحرام، فإن اجتناب ما يؤدي إلى الحرام مطلوب من باب أولى.[2]

القسم الثاني:

وهو عبارة عن جملة أحاديث خاصة في النهي عن ذرائع الفساد، وهذه الأحاديث أكثر من أن تحصر، وسيأتي ذكر الكثير منها عند حديثي عن تطبيقات قاعدة سد الذرائع في جرائم القتل، ولذا أكتفي بذكر أهم هذه الأحاديث كما أوردها ابن تيمية، وابن قيم الجوزية:

1- قوله ﷺ: (مِنَ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرّجُلِ وَالِدَيْهِ" قَالُوا: يَا رَسُولَ اللّهِ وَهَلْ يَشْتِمُ الرّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: "نَعَمْ، يَسُبّ أَبَا الرّجُلِ؛ فَيَسُبّ أَبَاهُ، وَيَسُبّ أُمّهُ؛ فَيَسُبّ أُمّه)[3].

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ بين أن التعرض لسب آباء الغير، كسب الرجل أباه، لأن ما يؤدي إلى المحرم يصبح محرماً، وهذا هو معنى "سد الذرائع".

(1) أخرجه أحمد في مسنده، ج3 ص153. وأخرجه والترمذي، ج4 ص668. وأخرجه السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم 4213، ورمز له بالصحة وقال:أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن حبان في صحيحه عن الحسن.

(2) محمد حامد عثمان، **قاعدة "سد الذرائع" وأثرها في الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، 1996م، ص148. وسيشار إليه عند وروده هكذا: محمد حامد، **قاعدة سد الذرائع**.

(3) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها، الحديث رقم: 146، ج1 ص92. وفي رواية البخاري: إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه). قيل: يا رسول الله، وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: (يسب الرجل أبا الرجل، فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه)، رواية البخاري، كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، رقم الحديث: 5628، ج5 ص2228.

وقال النووي في معرض شرحه للحديث: "في الحديث دليل على أن من تسبب في شيء جاز أن ينسب إليه ذلك الشيء، وفيه قطع الذرائع، فيؤخذ منه النهي عن بيع العصير ممن يتخذ الخمر، والسلاح ممن يقطع الطريق، ونحو ذلك. انتهى"[1].

2- قوله ﷺ: (لاَ يُشِيرُ أَحَدُكُمْ إِلَى أَخِيهِ بِالسّلاَحِ، فَإِنّهُ لاَ يَدْرِي أَحَدُكُمْ لَعَلّ الشّيْطَانَ يَنْزِعُ[2] فِي يَدِهِ، فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنَ النّارِ)[3].

وجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ نهى عن الإشارة بالسلاح على المسلم، سواء أكان الذي أشار مازحاً، أم جاداً، لما يفضي إليه هذا الأمر من إلحاق الأذى بالمسلم، وربما قتله، وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

3- قوله ﷺ: (إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطُّرُقَاتِ، فَقَالُوا: مَا لَنَا بُدٌّ إِنَّمَا هِيَ مَجَالِسُنَا نَتَحَدَّثُ فِيهَا، قَالَ: فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلا الْمَجَالِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهَا، قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ، قَالَ: غَضُّ الْبَصَرِ وَكَفُّ الأَذَى، وَرَدُّ السَّلامِ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهْيٌ عَنْ الْمُنْكَرِ)[4].

(1) انظر: يحيى بن شرف بن مري النووي أبو زكريا، ت:676هـ، **صحيح مسلم بشرح النووي**، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة النشر 1392هـ، ج2 ص88. وانظر: محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر 1415هـ، ج14 ص35.

(2) ينزع أي: يرمي في يده ويحقق ضربته ورميته، وروي في غير مسلم بالغين المعجمة وهو بمعنى الإغراء أي يحمل على تحقيق الضرب به ويزين ذلك. انظر: النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج16 ص171.

(3) أخرجه البخاري، واللفظ له في كتاب الفتن باب قول النبي ﷺ: (من حمل علينا السلاح فليس منا) حديث رقم: 6661، ج6 ص2591. ورواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، حديث رقم: 2617، ج4 ص2020.

(4) أخرجه البخاري، واللفظ له، في كتاب المظالم، باب: أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات، الحديث رقم: 2333، ج2 ص870. وأخرجه مسلم في كتاب اللباس والزينة، باب: النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، حديث رقم: 2121، ج3 ص1675.

ووجه الدلالة من الحديث، أن النبي ﷺ نهى عن الجلوس في الطرقات، لأن ذلك قد يكون ذريعة إلى التضييق على المارة، ولأنه قد يفضي إلى النظر المحرم، والغيبة والنميمة، وأشباهها.

4- قوله ﷺ : (إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ الرُّؤْيَا يُحِبُّهَا؛ فَإِنَّهَا مِنْ اللَّهِ؛ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَيْهَا وَلْيُحَدِّثْ بِهَا، وَإِذَا رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَكْرَهُ، فَإِنَّمَا هِيَ مِنْ الشَّيْطَانِ؛ فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ شَرِّهَا ولا يَذْكُرْهَا لأَحَدٍ فَإِنَّهَا لَنْ تَضُرَّه).[1]

ووجه الدلالة أن النبي ﷺ أمر المسلمين ألاّ يتحدثوا في الرؤيا التي يكرهونها؛ لأن في ذلك ذريعة إلى انتقالها من مرتبة الوجود اللفظي، إلى مرتبة الوجود الحسي، كما انتقلت من الوجود الذهني إلى اللفظي، وهكذا عامة الأمور تكون في الذهن أولاً ثم تنتقل إلى الحس.[2]

ثم قال ابن القيم: " وَهَذَا مِنْ أَلْطَفِ سَدِّ الذَّرَائِعِ وَأَنْفَعِهَا، وَمَنْ تَأَمَّلَ عَامَّةَ الشَّرِّ رَآهُ مُتَنَقِّلاً فِي دَرَجَاتِ الظُّهُورِ طَبَقًا بَعْد طَبَقٍ، مِنْ الذِّهْنِ إلَى اللَّفْظِ إلَى الْخَارِجِ"[3]

5- قوله ﷺ : (مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع)[4].

---

(1) أخرجه البخاري في كتاب: التعبير، باب: باب إذا رأى ما يكره فلا يخبر بها ولا يذكرها، الحديث رقم: 6638 ج6 ص2582. وأخرجه مسلم بلفظ مقارب، في كتاب الرؤيا، حديث رقم: 2261. وقال الإمام النووي في شرحه للحديث: وأما قوله صلى الله عليه وسلم في الرؤيا المكروهة ولا يحدّث بها أحداً؛ فسببه أنه ربما فسّرها تفسيراً مكروهاً على ظاهر صورتها، وكان ذلك محتملاً فوقعت كذلك بتقدير الله تعالى، فإن الرؤيا على رجل طائر، ومعناه أنها إذا كانت محتملة وجهين ففسرت بأحدهما، وقعت على قرب تلك الصفة، قالوا: وقد يكون ظاهر الرؤيا مكروهاً ويفسر بمحبوب وعكسه وهذا معروف لأهله. وأما قوله صلى الله عليه وسلم في الرؤيا المحبوبة الحسنة: لا تخبر بها إلا من تحب؛ فسببه أنه إذا أخبر بها من لا يحب ربما حمله البغض أو الحسد على تفسيرها بمكروه، فقد يقع على تلك الصفة، وإلا فيحصل له في الحال حزن ونكد من سوء تفسيرها والله أعلم، انظر: النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج15 ص18 ـ 19.

(2) انظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص121.

(3) المصدر السابق، ج3 ص121.

(4) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب: متى يؤمر الغلام بالصلاة، حديث رقم: 495، ج1 ص133. وذكره السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 8174، ورمز لصحته.

ووجه الدلالة في الحديث كما ذكر ابن القيم: "أَنَّهُ أَمَرَ أَنْ يُفَرَّقَ بَيْنَ الأَولادِ فِي الْمَضَاجِعِ، وَأَلاّ يُتْرَكَ الذَّكَرُ يَنَامُ مَعَ الأُنْثَى فِي فِرَاشٍ وَاحِدٍ؛ لأَنَّ ذَلِكَ قَدْ يَكُونُ ذَرِيعَةً إِلَى نَسْجِ الشَّيْطَانِ بَيْنَهُمَا الْمُوَاصَلَةَ الْمُحَرَّمَةَ بِوَاسِطَةِ اتِّحَادِ الْفِرَاشِ، ولا سِيَّمَا مَعَ الطُّولِ، وَالرَّجُلُ قَدْ يَعْبَثُ فِي نَوْمِهِ بِالْمَرْأَةِ فِي نَوْمِهَا إِلَى جَانِبِهِ وَهُوَ لا يَشْعُر، وَهَذَا أَيْضًا مِنْ أَلْطَفِ سَدِّ الذَّرَائِعِ"[1].

6- قوله ﷺ: (الشياع حرام)[2].

ووجه الدلالة من الحديث: (أَنَّهُ ﷺ حَرَّمَ الشِّيَاعَ، وَهُوَ الْمُفَاخَرَةُ بِالْجِمَاعِ؛ لأَنَّهُ ذَرِيعَةٌ إِلَى تَحْرِيكِ النُّفُوسِ وَالتَّشَبُّهِ، وَقَدْ لا يَكُونُ عِنْدَ الرَّجُلِ مَنْ يُغْنِيهِ مِن الحَلالِ فَيَتَخَطَّى إِلَى الحَرَام، وَمِنْ هَذَا كَانَ الْمُجَاهِرُونَ خَارِجِينَ مِنْ عَافِيَةِ اللَّهِ، وَهُمْ الْمُتَحَدِّثُونَ بِمَا فَعَلُوهُ مِن الْمَعَاصِي؛ فَإِنَّ السَّامِعَ تَتَحَرَّكُ نَفْسُهُ إِلَى التَّشَبُّهِ، وَفِي ذَلِكَ مِن الفَسَادِ الْمُنْتَشِرِ مَا لا يَعْلَمُهُ إلا اللَّه).[3]

ويلحق بهذا في عصرنا الحاضر، ما يسمع ويشاهد يومياً في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، من صورٍ عارية، وأدب رخيص، يمررونه باسم الحب والغرام، وما يصاحبه من موسيقى صاخبة، ورقص مثير، وهذا مما يحرك كوامن الغريزة في النفس البشرية، ويشعل الشهوة العارمة عند كلا الجنسين، وعليه؛ فهذه الأمور وأشباهها مما يحرك الغرائز البهيمية، ويخرجها عن السيطرة، يجب منعها من باب "سد الذرائع".

7- قوله ﷺ : (أيُّمَا امرأةٍ أصَابَتْ بَخُوراً فَلا تَشْهَدْ مَعَنَا العِشَاءَ الآخِرَة)[4].

---

(1) ابن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين**، ج3 ص119.

(2) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، الحديث رقم: 11253، مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، ج3 ص29. وأخرجه أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى، دار المأمون للتراث، دمشق، ج2 ص529.

(3) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص122.

(4) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب: خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة، حديث رقم: 444، ج1 ص328.

ووجه الدلالة من الحديث: "أَنَّهُ نَهَى الْمَرْأَةَ إذَا خَرَجَتْ إلَى الْمَسْجِدِ أَنْ تَتَطَيَّبَ أَوْ تُصِيبَ بَخُورًا، وَذَلِكَ لأَنَّهُ ذَرِيعَةٌ إلَى مَيْلِ الرِّجَالِ وَتَشَوُّفِهِمْ إلَيْهَا، فَإِنَّ رَائِحَتَهَا وَزِينَتَهَا وَصُورَتَهَا وَإِبْدَاءَ مَحَاسِنِهَا تَدْعُو إلَيْهَا؛ فَأَمَرَهَا أَنْ تَخْرُجَ تَفِلَةً، وَأَلاَّ تَتَطَيَّبَ، وَأَنْ تَقِفَ خَلْفَ الرِّجَالِ، وَأَلاَّ تُسَبِّحَ فِي الصلاةِ إذَا نَابَهَا شَيْءٌ، بَلْ تُصَفِّقَ بِبَطْنِ كَفِّهَا عَلَى ظَهْرِ الأُخْرَى، كُلُّ ذَلِكَ سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ وَحِمَايَةً عَنْ الْمَفْسَدَةِ"[1].

8- قوله ﷺ: (لَعَنَ اللهُ الْخَمْرَ وَشَارِبَهَا وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَمُبْتَاعَهَا وَعَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إلَيْه).[2]

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ نهى عن جميع الوسائل المفضية إلى شرب الخمر، بما في ذلك التجارة فيها، وإن كان إنما يبيعها للكافر الذي يستحل شربها، لأن في ذلك ذريعة إلى اقتنائها وشربها.

قال ابن تيمية: "إنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ حَرَّمَ الْخَمْرَ لِمَا فِيهِ مِنْ الْفَسَادِ الْمُتَرَتِّبِ عَلَى زَوَالِ الْعَقْلِ وَهَذَا فِي الأَصْلِ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْبَابِ - أي باب "سد الذرائع" -، ثُمَّ إنَّهُ حَرَّمَ قَلِيلَ الْخَمْرِ، وَحَرَّمَ اقْتِنَاءَهَا لِلتَّخْلِيلِ، وَجَعَلَهَا نَجِسَةً لِئَلا تُفْضِيَ إبَاحَتُهُ مُقَارَبَتَهَا بِوَجْهٍ مِنْ الْوُجُوه... إلى أن قال: وَبَيَّنَ ﷺ أَنَّهُ إنَّمَا نَهَى بَعْضَ ذَلِكَ لِئَلا يُتَّخَذَ ذَرِيعَةً"[3]، أي ذريعة لشربها، بحجة أن القليل منها لا يضر.

9- أنه ﷺ: (نَهَى أَنْ يُورَدَ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ)[4].

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص118.

(2) اخرجه ابو داود، في كتاب الأشربة، باب العنب يعصر خمراً، حديث رقم: 3674، ج3 ص326. وأخرجه ابن ماجه في كتاب الأشربة، باب لعنت الخمر على عشرة أوجه، حديث رقم: 3380، ج2 ص1121. وأورده السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 7253، ورمز له بالصحة.

(3) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج6 ص175.

(4) روى مسلم قال: وحدثني أبو الطاهر وحرملة (وتقاربا في اللفظ) قالا: أخبرنا ابن وهب، اخبرني يونس عن ابن شهاب؛ أن أبا سلمة بن عبدالرحمن بن عوف حدثه؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "لا عدوى" ويحدث؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "**لا يورد ممرض على مصح**".

قال أبو سلمة: كان ابو هريرة يحدثهما كلتيهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صمت ابو هريرة بعد ذلك عن قوله "لا عدوى" وأقام على "أن لا يورد ممرض على مصح"، قال فقال الحارث بن أبي ذباب (وهو ابن عم أبي هريرة):=

ووجه الدلالة: لأَنَّ ذَلِكَ قَدْ يَكُونُ ذَرِيعَةً إِمَّا إِلَى إِعْدَائِهِ لَهُ ـ نقل العدوى له ـ، وَإِمَّا إِلَى تَأَذِّيه بِالتَّوَهُّمِ وَالْخَوْفِ، وَذَلِكَ سَبَبٌ إِلَى إِصَابَةِ الْمَكْرُوهِ.[1]

وسأكتفي بهذا القدر من الأحاديث، ففيها بيان المطلوب، وتحقيق المقصود.

ثالثاً: الأدلة من أفعال الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وَمَن بعدهم من التابعين والفقهاء

استدل المثبتون لـ "سد الذرائع" بجملة من أفعال الصحابة وأقوالهم، أقواها تلك التي وقع عليها الإجماع، كجمع القرآن الكريم، وقتل الجماعة بالواحد، وتوريث المطلقة المبتوتة.

وهي مسائل معروفة لأهل العلم، وحاصلها أن الإجماع انعقد عليها سداً لذريعة الفساد.

فجمع القرآن الكريم، كان خوفاً من الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات،[2] وأما قتل الجماعة بالواحد فقد اتفقوا عليه، لئلا يكون عدم القصاص، ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء[3]، وأما توريثهم للمطلقة المبتوتة؛ فلأن الطلاق قد يتخذ ذريعة إلى حرمانها من الميراث[4].

=قد كنت أسمعك، يا أبا هريرة. تحدثنا مع هذا الحديث حديثا آخر، قد سكت عنه، كنت تقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا عدوى" فأبى أبو هريرة أن يعرف ذلك. وقال "لا يورد ممرض على مصح" فما رآه الحارث في ذلك حتى غضب أبو هريرة فرطن بالحبشية. فقال للحارث: أتدري ماذا قلت؟ قال: لا. قال أبو هريرة: قلت: أبيت. قال: أبو سلمة: ولعمري لقد كان أبو هريرة يحدثنا أن رسول الله ﷺ قال: "لا عدوى" فلا أدري أنَسي أبو هريرة، أو نسخ أحد القولين الآخر؟. انظر: مسلم، **صحيح مسلم**، حديث رقم: 2221، ورواه غيره، ج4 ص1743.

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين** ج3 ص121.

(2) انظر: جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ج1 ص170.

(3) انظر: ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج6 ص178، وسيأتي تفصيل هذه المسألة في مطلب خاص من هذه الرسالة.

(4) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة، وعبارة ابن تيمية: "إن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ورثوا المطلقة المبتوتة في مرض الموت حيث يتهم بقصد حرمانها الميراث بلا تردد وإن لم يقصد الحرمان؛ لأن الطلاق ذريعة، وأما حيث لا يتهم ففيه خلاف معروف مأخذ الشارع في ذلك أن المورث أوجب تعلق حقها بماله فلا يمكن من قطعه أو سد الباب بالكلية؛ وإن كان في أصل المسألة خلاف متأخر عن إجماع السابقين"، وقد ادّعى ابن قيم الجوزية انعقاد الإجماع=

وقالوا: اتفق الفقهاء جميعاً على النهي عن إلقاء السم في أطعمة المسلمين المبذولة للتناول، بحيث يعلم أو يظن أنّهم يأكلونها فيهلكون، وكذا اتفقوا على المنع عن حفر بئر خلف باب الدار في الظلام الدامس لئلا يقع فيها، وهذا دليل واضح على أخذهم بقاعدة "سد الذرائع".[1]

واستدلوا **بالاستقراء**: وحاصله أن العلماء تتبعوا نصوص الشريعة الخاصة، فوجدوا أنها قد سدت ذرائع الفساد في وقائع كثيرة تفوق الحصر، مما يفيد القطع بأن كل ما يؤدي إلى مفسدة فهو محظور شرعاً، فحكموا بهذا العموم المستفاد من تتبع تلك الجزئيات على كل نازلة تحدث، دون حاجة منهم إلى دليل خاص بها من نص أو قياس.[2]

رابعاً: الأدلة من المعقول

وأقوى هذه الأدلة: هو ما يحكم به العقل من وجود الملازمة بين حرمة الشيء، و حرمة مقدمته.

وعمدة هذا الدليل هو أن الله تعالى حرّم أشياء وحذر منها، فلو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليها، لكان ذلك نقضاً للتحريم، والتناقض أمر باطل في حق الشارع الكريم، لقوله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾[3]، فما يؤدي إليه يكون باطلاً.

=على ذلك، وليس كذلك، فقد قال ابن رشد: "حتى زعمت المالكية أنه إجماع الصحابة –أي على توريث المطلقة المبتوتة - ولا معنى لقولهم فإن الخلاف فيه عن ابن الزبير مشهور". وانظر: محمد بن احمد بن محمد المشهور بـ (ابن رشد القرطبي، الحفيد)، **بداية المجتهد**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ج2 ص62.

❖ مُحَمَّدُ بنُ أَحْمَدَ بنِ مُحَمَّدٍ القُرْطُبِيُّ، أَبُو الوَلِيْدِ، ابْنُ رُشْدٍ الحَفِيْدُ، العَلاَّمَةُ، فَيْلَسُوْفُ الوَقْتِ، وَوَلِيَ قَضَاءَ قُرْطُبَة، فَحُمِدَت سيرته. قَالَ الأَبَّار: لَمْ يَنْشَأْ بِالأَنْدَلُسِ مِثْله كَمَالاً وَعلماً وَفضلاً، وَكَانَ مُتَوَاضِعاً، منخفض الجنَاح، قَالَ ابْن حَمُّوْيَه: لَمَّا دَخَلتُ البِلاَد، سَأَلت عَنِ ابْن رُشْدٍ، فَقِيْلَ: إِنَّهُ مهجُور فِي بَيْته مِنْ جِهَةِ الخَلِيْفَة يَعْقُوْب، لاَ يَدخل إِلَيْهِ أَحَد؛ لأَنَّه رُفِعت عنه أَقْوَال رديَّة، وَنُسبت إِلَيْهِ العلُوْم المهجورَة، وَمَاتَ محبوساً بدَاره بِمَرَّاكش، وَلَهُ مِنَ التَّصَانِيْف: (بدَايَة المجْتَهِد) فِي الفِقْه، وَ(الكُلِيَّات) فِي الطِّبّ، وَ(مُخْتَصَر المُسْتَصفَى) فِي الأُصُوْل. ت: 595هـ - 1198م.

(1) جعفر السبحاني، **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، ص276.

(2) محمود حامد، **قاعدة "سد الذرائع"**، ص183 - 184.

(3) النساء/82.

وهو ما أشار إليه ابن قيم الجوزية بقوله: "فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك؛ فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء، ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه، لعد متناقضا، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء، منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه. فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله ﷺ سد الذرائع المفضية إلى المحارم؛ بأن حرمها ونهى عنها".[1]

المطلب الثالث: أدلة المنكرين لاعتبار "سد الذرائع" دليلاً مستقلاً من أدلة الفقه الإسلامي

قبل الخوض في أدلة المنكرين لـ "سد الذرائع" ينبغي التنبيه إلى أنهم قد انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول:

وهم الشافعية، والحنفية، والشيعة الإمامية، وهؤلاء أنكروا "سد الذرائع" كدليل مستقل من جملة الأدلة الشرعية، ولكنهم في فروعهم أخذوا ببعض تطبيقات هذه القاعدة بمسميات أخرى.

فكتب أصول الحنفية والشافعية لم تذكر شيئاً عن رأيهما ـ أبو حنيفة والشافعي ـ في "سد الذرائع"، ولذلك لا يجد الباحث تعرضاً لقاعدة "سد الذرائع" في

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص109.

كتب الأصول إلا في كتب أصول الفقه الخاصة بالمالكية والحنابلة، وخاصة الشاطبي، والقرافي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية.

وتؤكد كتب أصول الفقه عند المالكية، أن أصل "سد الذرائع" متفق عليه، وإنما الخلاف في التسمية ومجال التطبيق في الجزئيات.

وقد مر معنا في ذلك ما ذكره القرافي عند تقسيمه الذرائع إلى ثلاثة أقسام، حيث قال: "وثالثها مختلف فيه: كبيوع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا، فحاصل القضية أنّا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا".[1]

ويقول الشاطبي: "ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنه اعتبر المآل أيضا، لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا؛ إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط ألاّ يظهر قصد إلى المآل الممنوع، ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام، حيث يكون سببا في سب الله، عملا بمقتضى قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾[2]، وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها، وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، ومالك: يتهم بسبب ظهور فعل اللغو - اللغو هنا هو العقد الصوري الذي يتخذ وسيلة إلى تحليل المحرم - وهو دال على القصد إلى الممنوع فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر"[3].

ويقول أيضاً: "أما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح

(1) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص448 - 449. وانظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ص412 وما بعدها.

(2) الأنعام/108.

(3) الشاطبي، **الموافقات** ج4 ص200 - 201.

من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة"[1].

وقد نقل عن الشافعي في كتاب الأم ما نصه: "وفي منع الماء ليمنع به الكلأ الذي هو من رحمة الله عام يحتمل معنيين: أحدهما أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى...إلى أن قال: فإن كان هذا هكذا؛ ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام، ويحتمل أن يكون منع الماء إنما يحرم لأنه في معنى تلف على ما لا غنى به لذوي الأرواح والآدميين وغيرهم، فإذا منعوا فضل الماء منعوا فضل الكلأ، والمعنى الأول أشبه والله أعلم"[2].

ويؤخذ من هذا النص أن قاعدة "سد الذرائع" تُعمل في شقيها عند الإمام الشافعي، ومعنى هذا أن الذريعة إلى الحلال حلال وتأخذ حكمه، وأن الذريعة إلى الحرام في معنى الحرام وتأخذ حكمه[3].

وهذا يدل على أن الإمام الشافعي أخذ بقاعدة "سد الذرائع"، وإن لم يصرح في كتبه أنه يعمل بها، وكذلك أعملها الشافعية في كثير من التطبيقات الفقهية، وإن لم يفردوها بالبحث والتفصيل.

هذا؛ وقد أورد الدكتور مصطفى ديب البغا مسائل كثيرة تدل على أن فقهاء الشافعية قد عملوا بقاعدة "سد الذرائع"، أهمها: إخفاء الجماعة للمعذورين في ترك الجمعة، المفطر بعذر في رمضان لا يجهر بفطره، تضمين الأجير المشترك، قضاء القاضي بعلمه، حرمان القاتل من الميراث، أخذهم بقاعدة: من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه.[4]

---

(1) المصدر السابق، ج3 ص305.

(2) محمد بن إدريس الشافعي ابو عبد الله، **الأم**، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، ج4 ص49.

(3) انظر:حسين حامد، **نظرية المصلحة**، ص392ـ 393.

(4) انظر: مصطفى ديب البغا، **أصول التشريع الإسلامي ـ اثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، دار الإمام البخاري، دمشق، ج2 ص586ـ 592. وسيشار إليه عند وروده هكذا: البغا، **اثر الأدلة المختلف فيها**.

وأما عن رأي أبي حنيفة، فيقول الشاطبي: "وأما أبو حنيفة: فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح، إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك فلا إشكال"[1].

وهذا كلام واضح من الشاطبي، بأنه يثبت القول بسد الذرائع لأبي حنيفة رحمه الله.

وذكر الدكتور مصطفى البغا مسائل أخرى تدل على أخذ فقهاء الحنفية بقاعدة "سد الذرائع"، أهمها: صوم يوم الشك للمفتي، وأنه يفعله سراً حتى لا يتهم بالعصيان، ويفتي الناس بالإفطار حسماً لمادة اعتقاد الزيادة، وبقية المسائل تراجع في المرجع المذكور في الهامش.[2]

وأما عند الشيعة الإمامية فيقول السيد محمد تقي الحكيم: "ولقد حُرِّرَت هذه المسألة - سد الذرائع - في كتب الشيعة الإمامية في مبحث مقدمة الواجب من الأصول.

وقد كادت أن تطبق كلمتهم على اعتبار المقدمة تابعة في حكمها لذي المقدمة، على اختلاف في معنى هذه التبعية، وفي حدودها، من حيث الإطلاق والتقييد"[3].

ويقول الإمام أبو زهرة: ونحن نميل إلى أن العلماء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع وإن لم يسموه بذلك الاسم[4].

وهذا الذي قاله الإمام أبو زهرة، هو القول الفصل في هذا الموضوع، وهو الذي أراه موافقاً للفروع الفقهية عند الأئمة الأربعة.

(1) الشاطبي، **الموافقات**، ج3 ص306.

(2) انظر: البغا، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، ج2 ص588 - 592.

(3) السيد محمد تقي الحكيم (شيعي)، **الأصول العامة للفقه المقارن - (مدخل إلى دراسة الفقه المقارن)**، الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، آب 1979م، ص409 - 410. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**.

(4) محمد أبو زهرة، **مالك حياته وعصره - آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، مصر - القاهرة، ص416. وانظر: المؤلف نفسه، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، مصر - القاهرة، ص274 - 275.

الفريق الثاني:

وهم الظاهرية: وهؤلاء أنكروا قاعدة "سد الذرائع" جملة وتفصيلاً، وذلك على ما اشتهروا به من الأخذ بظاهر النصوص.

وعلى العموم فإن المنكرين لقاعدة "سد الذرائع" متفقون في ردهم على المثبتين لها بشكل عام، وخصوصاً فيما يتعلق باستدلالهم في الآيات القرآنية، وسوف أبين ذلك بالتفصيل في موضعه إن شاء الله تعالى.

أولاً: أدلة المنكرين

استدل ابن حزم ومن معه على إنكار "سد الذرائع" جملة وتفصيلاً، بالكتاب، والسنة، والمعقول:

1- الأدلة من القرآن الكريم:

استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ[1]﴾، وبقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلاَلاً قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ[2]﴾.

وجه الدلالة: قال ابن حزم: فصح بهاتين الآيتين أن كل من حلل أو حرم ما لم يأت بإذن من الله تعالى أو تحليله، فقد افترى على الله كذبا، ونحن على يقين من أن الله تعالى قد أحل لنا كل ما خلق في الأرض، إلا ما فصل لنا تحريمه بالنص لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً[3]﴾ ولقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ[4]﴾، فبطل بهذين النصين الجليلين أن يحرم أحد شيئا باحتياط أو خوف تذرع"[5].

---

(1) النحل/116.

(2) يونس/59.

(3) البقرة/29.

(4) الأنعام/119.

(5) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج6 ص188.

2- الأدلة من السنة:

استدلوا من السنة بحديثين:

1- قوله ﷺ: (الْحَلالُ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ فَقَد اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرامِ، كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، ألا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، ألا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، ألا وَهِيَ الْقَلْبُ).[1]

ووجه الدلالة من الحديث كما أورده ابن حزم[2]: أنه حض من النبي ﷺ على الورع، ونص جليٌّ على أن ما حول الحمى ليس من الحمى، وأن المشتبهات ليست بيقين من الحرام، ولذا لم تكن مما فُصِّل من الحرام، فهي على حكم الحلال بقوله تعالى: ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**[3]﴾ فما لم يُفَصَّل فهو حلال لقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**[4]﴾، ومما يدل على أن المشتبهات ليست بيقين من الحرام قوله ﷺ: (إن أعظم المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يُحرَّم، فحُرِّم من أجل مسألته)[5].

وعلى هذا فلا ينبغي تحريم المشتبهات احتياطاً، أو خوفاً من أن يتذرع بها إلى الحرام، كما يقول المثبتون لـ "سد الذرائع".

---

(1) متفق عليه واللفظ للبخاري. أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، الحديث رقم: 52، ج1 ص28. وأخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، الحديث رقم: 1599، ج3 ص1219. وأخرجه غيرهما.

(2) انظر: ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج6 ص180 ـ 181.

(3) الأنعام/119.

(4) البقرة/29.

(5) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام، باب:ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، الحديث رقم: 6859، ج6 ص2658. وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب: توقيره صلى الله عليه وسلم، وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، أو لا يتعلق به تكليف، وما لا يقع، ونحو ذلك، الحديث رقم: 2358 ج4 ص1831.

وأما حديث: (الحلال بين، والحرام بين...)، فهو ـ كما يقول ابن حزم ـ لا يتضمن حكماً تكليفياً، إذ لا تكليف إلا بدليل قاطع، ولا دليل قاطع في الحديث، وإنما هو حض على الورع وصيانة الدين والنفس، حتى لا تقع في المحرمات.

وفَرَّقَ ابن حزم بين الإيجاب والحض، فالإيجاب أمر قاطع أو تحريم قاطع، والحض دعوة إلى ما ينبغي فعله وما ينبغي اجتنابه كما في قوله ﷺ: (لاَ يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ المتَّقِينَ حَتّى يَدَعَ مَالاَ بَأْسَ بِهِ حَذَراً لِمَا بِهِ البَأْس).[1]

وعليه؛ فابن حزم لا يحرم أمراً خشية أن يؤدي إلى فعل الحرام، ويقرر أن ما لا يثبت تحريمه، لا يصلح لمفتٍ أن يفتي بأنه حرام، بدعوى أنه ذريعة إلى الحرام.[2]

يقول ابن حزم: "ومن حرم المشتبه، وأفتى بذلك، وحكم به على الناس، فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وخالف الرسول ﷺ واستدرك على ربه تعالى بعقله أشياء من الشريعة، ويكفي من هذا كله إجماع الأمة كلها نقلا عصراً عن عصر، أن من كان في عصره ﷺ وبحضرته في المدينة، إذا أراد شراء شيء مما يؤكل، أو يلبس، أو يوطأ، أو يركب، أو يستخدم، أو يتملك أي شيء كان، أنه كان يدخل سوق المسلمين أو يلقى مسلما يبيع شيئا ويبتاعه منه، فله ابتياعه ما لم يعلمه حراما بعينه، أو ما لم يغلب الحرام عليه غلبة يخفي معها الحلال، ولا شك أن في السوق مغصوبا، ومسروقا، ومأخوذاً بغير حق، وكل ذلك قد كان في زمن النبي ﷺ، إلى هلم جرا، فما منع النبي ﷺ من شيء من ذلك، وهذا هو المشتبه نفسه، وقوله ﷺ إذ سأله أصحابه رضي الله عنهم، فقالوا: إن أعراباً حديثي عهد

---

(1) اخرجه الترمذي، الحديث رقم: 2451، ج4 ص634 وَقَالَ هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وأخرجه ابن ماجه في باب الورع والتقوى الحديث رقم: 4215، ج2 ص1409. ورواه السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 9942، ورمزله بالصحة، وقال: "أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم في المستدرك عن عطية السعدي".

(2) انظر: محمود حامد، قاعدة "سد الذرائع"، ص196 ـ 197.

بالكفر يأتوننا بذبائح لا ندري أسموا الله تعالى عليها أم لا، فقال عليه الصلاة والسلام: سموا الله وكلوا، أو كلاماً هذا معناه، يرفع الإشكال جملة في هذا الباب.

وقد روي أنه ﷺ، أمر في من أطعمه أخوه شيئاً، أن يأكل ولا يسأل، فنحن نحض الناس على الورع كما حضهم النبي ﷺ، وننديهم إليه، ونشير عليه باجتناب ما حاك في النفس، ولا نقضي بذلك على أحد، ولا نفتيه به فتيا إلزام، كما لم يقض بذلك رسول الله ﷺ على أحد"[1].

2- استدل ابن حزم بما رواه البخاري ومسلم واللفظ له، أنه شُكِيَ إِلَى النّبِيِّ ﷺ الرّجُلُ، يُخَيّلُ إِلَيْهِ أَنّهُ يَجِدُ الشّيْءَ فِي الصّلاَةِ؟ قَالَ: (لاَ يَنْصَرِفُ حَتّى يَسْمَعَ صَوْتاً، أَوْ يَجِد رِيحاً)[2].

ووجه الدلالة كما يقول ابن حزم: "فإن رسول الله ﷺ، أمر من توهم أنه أحدث ألا يلتفت إلى ذلك، وأن يتمادى في صلاته حتى يسمع صوتا أو يشم رائحة، فلو كان الحكم الاحتياط حقاً لكانت الصلاة أولى ما احتيط لها، ولكن الله تعالى لم يجعل لغير اليقين حكماً، فوجب بما ذكرنا أن كل ما تيقن تحريمه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وكل ما تيقن تحليله فلا سبيل أن ينتقل إلى التحريم إلا بيقين آخر من نص أو إجماع وبطل الحكم باحتياط، وصح أن لا حكم إلا لليقين وحده، والاحتياط كله هو ألا يحرم المرء شيئا إلا ما حرم الله تعالى، ولا يحل شيئا إلا ما أحل الله تعالى"[3].

---

(1). ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج6 ص183 ـ 184.

(2) متفق عليه، اخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب: لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، الحديث رقم:137، ج1 ص64. وأخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب: الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك، الحديث رقم:361، ج1 ص276.

(3) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج6 ص188 ـ 189.

3- الأدلة من المعقول:

استدل ابن حزم خصوصاً، والظاهرية عموماً، من المعقول بما حاصله:[1]

إن العمل بسد الذرائع ـ التي لا يشهد لها دليل خاص من الكتاب أو السنة أو الإجماع ـ هو عمل بالظن المجرد عن الدليل، وكل عمل بالظن الخالي عن الدليل فهو باطل، وعليه فالعمل بـ "سد الذرائع" باطل.

وبيان ذلك: أن "سد الذرائع" دليل ظني، بدليل الاختلاف فيه بين الأئمة، فإذا ثبت هذا ـ أنه دليل ظني ـ، فإن الحكم المبني عليه يكون ظنياً أيضاً.

والدليل على أن العمل بالظن الخالي عن الدليل باطل، هو قوله تعالى:﴿ **إِن يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾[2]، وقال رسول الله ﷺ: (إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فإنَّ الظَّنَّ أكْذَبُ الحَدِيث)[3].

يقول ابن حزم في ذلك: " فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل، وهو حكم بالهوى، وتجنب للحق، نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا، مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض؛ لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد، وإذا حرم شيئاً حلالاً خوف تذرع إلى حرام فَلْيُخْصَ الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض، لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلها، وبالله تعالى التوفيق"[4].

---

(1) انظر: محمود حامد، **قاعدة "سد الذرائع"**، ص197 ـ 198 بتصرف يسير.

(2) النجم/28.

(3) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب: لا يخطب من خطب أخيه حتى ينكح أو يدع، الحديث رقم: 4849، ج5 ص1976. وأخرجه مسلم في كتاب البر والصلة، باب: تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش، ونحوها الحديث رقم: 2563، ج4 ص1985.

(4) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج6 ص189 ـ 190.

المطلب الرابع: مناقشة الأدلة

بعد بيان أدلة كل فريق، فإن منهجية البحث العلمي تحتم بيان ردود كل فريق على الآخر، ومناقشتها بنزاهة وموضوعية، للوصول إلى النتيجة التي يراها الباحث، وسأبدأ أولاً ببيان رد المنكرين على المثبتين، ثم رد المثبتين على المنكرين، ثم أختم بالترجيح وبيان النتائج.

أولاً: رد المنكرين على المثبتين

أجاب المنكرون لقاعدة "سد الذرائع"، على أدلة المثبتين بما يلي:

1- الأدلة من القرآن الكريم:

قالوا: إن الآيات التي استدل بها المثبتون لا دلالة فيها على إثبات "سد الذرائع"، لأن الأحكام التي جاءت بها الآيات ثبتت بالنص، لا بـ "سد الذرائع"، فمنع شتم المشركين مثلاً تقرر بالآية وليس بالاجتهاد، فلو لم تنص عليه الآية، لم يكن لأحد أن يقوم بتحريمه بحجة سد الذرائع، وهكذا الأمر بالنسبة لبقية الآيات القرآنية التي استدلوا بها.

يقول السيد محمد تقي الحكيم: "ليس في هذه المواقع التي عرضها ما يصرح بأن التحريم فيها جميعاً إنما كان من أجل كونها وسيلة إلى الغير، لا لمفاسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي، كضربهن بأرجلهن والنظر إلى الأجنبية، وهكذا . . . وإذا شككنا في كون الحرمة نفسية أو غيرية؛ فمقتضى إطلاقها أنها نفسية، لأن الحرمة الغيرية مما تحتاج إلى بيان زائد، ومع عدمه، ـ وهو في مقام البيان ـ فالظاهر العدم.

على أنّا لا نمنع أن يتخذ الشارع احتياطات لبعض ملاكات أحكامه التي يحرص ألاّ يفوتها المكلف بحال، فيأمر أو ينهى عن بعض ما يفضي إليها تحقيقا لهذا الغرض، إلا أن ذلك لا يتخذ طابع القاعدة العامة، ولعل الكثير من الأمثلة التي ذكروها منصبة على هذا النوع. ويكفينا ألاّ يكون في هذه الأمثلة من التعليلات ما يصلح لأن يتمسك بعمومه أو إطلاقه لتحريم جميع المقدمات التي تقع في طريق

المحرمات، مهما كان نوعها، وليس علينا إلا أن نتقيد بخصوص هذه المواقع التي ثبت لها التحريم"[1].

ويرد عليهم: بأن القرآن الكريم لم يأت بحكم تفصيلي لكل مسألة عرضت أو تعرض، وإنما جاء في كثير من الأحيان بأحكام توجيهية لا تراد لذاتها، وإنما يراد منها توجيه عقل المكلف لما وراء النص، كاستنباط الأحكام للوقائع المشابهة عند اتحاد العلة، وهو ما يعرف بالقياس، أو لتوجيه ذهن المكلف إلى مجمل ما يريده الشارع الحكيم من هذه الأحكام، وهو كما ثبت بالاستقراء: تحقيق مصلحة المكلف في الدنيا والآخرة، ورفع الأذى والضرّ عنه، وإذا عقلنا هذا؛ فإن النصوص القرآنية محلّ النقاش إنما جاءت لكي تنبه فينا مراد الشارع الحكيم، من أن الفعل المأذون فيه بحكم شرعي، ينبغي أن يحقق المصلحة التي أرادها الشارع منه، ولكن في حال ما إذا أصبح الفعل المأذون فيه ذريعة أو وسيلة إلى المفسدة، فإن الشريعة في هذه الحالة تتدخل لرفع تلك المفسدة، عن طريق سد جميع الطرق التي توصل إليها، سواء أكان ذلك بقصد من الفاعل، أم بغير قصد منه، وإلا فكيف نفهم نهيه تعالى عن الاقتراب من الشجرة: ﴿**وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾[2] مع أننا ندرك أن ما حرمه الله تعالى عليهما ـ آدم وحواء عليهما السلام ـ هو الأكل، ولكن لمّا كان الاقتراب يؤدي إلى الأكل، حرّم الوسيلة التي توصل إليه، وهذا هو "سد الذرائع".

2- الأدلة من السنة النبوية الشريفة:

تقدم، عند الحديث عن أدلة المثبتين، أنهم قسموا الأدلة من السنة النبوية الشريفة إلى قسمين رئيسين هما:

القسم الأول: وهو عبارة عن مجموعة من الأحاديث العامة، التي تتحدث عن النهي عن التواجد في مواطن الشبهة، ومواضع الريبة.

القسم الثاني: وهو عبارة عن جملة أحاديث خاصة في النهي عن ذرائع الفساد.

---

(1) الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 411.

(2) البقرة/ 25.

الرد على القسم الأول من الأحاديث:

وقد رد المنكرون على **القسم الأول** من هذه الأدلة بالطعن في بعض أسانيد هذه الأحاديث من جهة، وبأنها لا تتضمن حكماً تكليفياً من جهة أخرى، بمعنى أنه ليس فيها ما يدل على حرمة مواطن الاشتباه، إذ لا تحريم إلا بدليل قاطع -كما قال ابن حزم- ، وغاية ما تدل عليه هذه الأحاديث، الحث على الورع وصيانة الدين والنفس، حتى لا تقع في الحرام، فالأحاديث إنما جاءت للحض على الفعل، ولا دلالة فيها على الإيجاب، فلو كان المشتبه حراماً وفرضاً تركه، لكان النبي ﷺ قد نهى عنه، ولكنه ﷺ لم يفعل ذلك، لكنه حض على تركه وخاف على مواقعه أن يقدم على الحرام، بدليل تمثيله ﷺ، بالراتع حول الحمى، فالحمى هو الحرام، وما حول الحمى ليس من الحمى قطعاً، فالمشتبهات ليست من الحرام، وما لم يكن حراماً فهو حلال، وهذا في غاية البيان وهذا هو الورع الذي يحمد فاعله ويؤجر، ولا يذم تاركه.[1]

وبناء على ما سبق فإن ابن حزم عَدَّ من أخذ بسد الذرائع متزيداً على الدين مبتدعاً فيه.

ويجاب على هذا الاعتراض: بأن علماء المسلمين القائلين بسد الذرائع لم يقصروها على المعنى الذي اعتمده الظاهرية - وهو قولهم بتحريم المشتبه خشية الوقوع في الحرام - فالذرائع عندهم تتناول ثلاثة أمور[2]:

1- الابتعاد عن مواطن الاشتباه وهو أدنى أنواع الذرائع، وطلب تركه ليس في قوة طلب ترك غيره.

2- الابتعاد عن كل ما يؤدي إلى الحرام، كبيع السلاح زمن الفتنة، وبيع العنب للخمار.

---

(1) انظر: ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج6 ص179 وما بعدها.

(2) انظر: محمود حامد، **قاعدة "سد الذرائع"**، ص200. وانظر: بشير بن مولود جحيش، **في الاجتهاد التنزيلي**، كتاب الأمة العدد 93، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، قطر 1424 هـ، ص 120.

ويسمى هذان النوعان "سد الذرائع"، والأدلة التي أوردها المثبتون على صحة هذه القاعدة الإسلامية أكثر من أن تحصى، وعليه؛ فالحكم بها هو حكم بما أنزل الله تعالى، لا تَزَيّد على الدين، كما يدعي المنكرون.

3- إن من الذرائع ما يجب فتحه وهي التي تؤدي حتماً إلى المطلوب، كالسعي للصلاة، وكبيع مال المدين لسداد دينه، وأشباه ذلك وتسمى فتح الذرائع، وتندرج تحت قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد أخذ بتطبيقاتها معظم علماء الإسلام.

ثم إن القائلين بقاعدة "سد الذرائع" نظروا إلى اعتبارين اثنين:

أولهما: قصد المكلف إلى التخلص من أمر شرعي، وهذا يحرم لأنه ذريعة مؤكدة إلى هدم أمر الشارع.

وثانيهما: أن يكون أمر من الأمور يؤدي في الغالب الكثير إلى ما حرّم الله في وقت من الأوقات، فإنه يكون حراماً في ذلك الوقت دون سواه، كبيع السلاح زمن الفتنة.[1]

الرد على القسم الثاني من الأحاديث:

وقد رد المنكرون على **القسم الثاني** من هذه الأحاديث ـ المتضمنة لسد ذرائع خاصة أوردتها تلك الأحاديث ـ بالطعن في بعض أسانيد هذه الأحاديث من جهة، وبأن ما حرّمته الأحاديث إنما حُرِّم بالنص لا بـ "سد الذرائع" من جهة أخرى[2].

ويرد عليهم: بأن الأحاديث التي يستدل بها على "سد الذرائع" أكثر من أن تحصر، وأن أكثر هذه الأحاديث متفق على صحتها، وأما أن دلالة هذه الأحاديث قاصرة على ما ورد به النص، فيرد عليهم بنفس الرد الذي ذكرناه عند إيرادهم هذه الشبهة بحق أدلة القرآن الكريم.

(1) محمود حامد، **قاعدة "سد الذرائع"**، ص194 وما بعدها بتصرف.

(2) انظر: ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج6 ص175 وما بعدها. وانظر: الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، ص 410 وما بعدها.

3- الرد على الأدلة من إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - ومَن بعدهم من التابعين والفقهاء:

رد المنكرون على ما ساقه المثبتون من إجماع الصحابة على جمع القرآن الكريم، وقتل الجماعة بالواحد، وتوريث المطلقة المبتوتة، على أن هذه الأحكام الثابتة بالإجماع، دليلها الإجماع، لا "سد الذرائع"، فلا حجة لهم فيها، وأما أقوال الفقهاء فهي ليست بحجة شرعية، إذ كلٌّ يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله ﷺ.

ويرد عليهم أنه لا خلاف في ثبوت هذه الأحكام بالإجماع، ولكن ما هو دافع الصحابة الكرام إلى هذا الإجماع، وعلى ماذا استندوا في إجماعهم، وأقول: إنهم ما كانوا ليجمعوا على هذه الأحكام إلا بسبب فهمهم لمقاصد التشريع من جهة، ومعرفتهم بمراد الشارع الحكيم من جلب المصلحة ودفع المفسدة من جهة أخرى، وقد صرحوا في كثير من أحكامهم بأن دافعهم إلى هذه الأحكام هو دفع المفسدة التي يؤول إليها الفعل، وهذا هو "سد الذرائع".

4- الرد على الدليل العقلي:

أما الدليل العقلي الذي ساقه ابن قيم الجوزية - وهو ما يحكم به العقل من وجود الملازمة بين حرمة الشيء، وحرمة مقدمته - فقد رد عليه السيد محمد تقي الحكيم، بحجج واهية مفادها: إنكار أن المتلازمين يجب أن يأخذا حكما واحداً، فقال: "إذ لا يلزم فيهما أن يكونا متحدين من حيث اشتمالهما على ملاك الحكم ليتحدا في الحكم، وغاية ما تلزم به الملازمة ألاّ يفترقا في حكمهما على نحو الوجوب والحرمة لتعذر امتثالهما معا...

ويستطرد: وإذا صح هذا اتضحت أوجه المفارقة في كلمات ابن قيم من دعواه الملازمة بين إباحة الذريعة ونقض التحريم، لأن إباحة الشيء لا تستلزم الإتيان به ليلزم نقض التحريم، وتوقف امتثال التحريم على عدم الإتيان بالذريعة المفضية إليه توقف عقلي محض، والأحكام العقلية لا تستلزم أحكاماً شرعية دائما لامتناع ذلك أحيانا كما هو الشأن في هذه المسألة.

وبهذا يتضح أن ما ورد على لسان الشارع مما هو صريح بالردع عن الإتيان بالمقدمات المحرمة، إنما هو من قبيل الإرشاد إلى حكم العقل والتأكيد له، لا أنها أحكام تأسيسية ."[1].

ويرد عليه: بأن العقل يحكم بأن المتلازمين يجب أن يأخذا حكماً واحداً، وهذا ما لا يعرف له مخالف، والقول بغير هذا هو عين التناقض.

فالعقل يحكم بأن مقدمة الشيء تأخذ حكمه، فصلاة الجمعة واجبة في المسجد، ولا تتم هذه الصلاة إلا بالسعي إليها، إذ لا صلاة بدون سعي، وبما أن الصلاة واجبة، فالسعي كذلك واجب، إذن هي مقدمة حتى يستطيع الإنسان أن يقوم بواجبه في الصلاة، ولا تتم الصلاة الصحيحة إلا بهذا؛ فصار واجباً عليه السعي للصلاة، ومعنى هذا أن السعي أصبح مقدمة لقيامه بصلاة صحيحة، فهي لازمة غير منفكة، ومن هنا جاءت القاعدة الأصولية: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وما قيل عن الواجب يقال عن الحرام.

وأما القول إن الأحكام العقلية لا تستلزم أحكاماً شرعية، فهو كلام متهافت، لأننا نعلم أن الشرع الشريف لم يأت بنص صريح في كل حادثة تعرض، وإنما جاء بأحكام عامة أحياناً، أو خاصة، يفهم حكم أشباهها بطريق الاستنباط العقلي، كالقياس، والاستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، وغيرها، وعليه؛ فإن العقل قد يأتي بأحكام تأسيسية أحياناً، بناء على الفهم الصحيح لمقاصد التشريع، أو لقواعد الدين العامة، المستنبطة بطريق الاستقراء من أحكام الشريعة العامة والخاصة.

ثانياً: الرد على أدلة المنكرين

رد المثبتون لقاعدة "سد الذرائع" على المنكرين بما يلي:

1- الرد على ما استدلوا به من الآيات الكريمة:

استدل ابن حزم من الكتاب العزيز بآيات حاصلها أن من حرم أو حلل من عند نفسه ما لم يأذن به الله، فقد افترى على الله الكذب، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ[2]﴾.

(1) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص411 ـ 414.

(2) يونس/59.

ويرد عليهم: بأن الله تعالى إنما أنكر على من حرم أو حلل برأيه وهواه، دون مستند أو دليل، وليس كذلك سد الذرائع، إذ ثبت اعتبارها بأدلة مستفيضة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والاستقراء، والمعقول، فهو حكم بالدليل لا بالهوى والتشهي.[1]

2- الرد على أدلتهم من السنة الشريفة:

وأما الأدلة التي أوردها ابن حزم من السنة على إنكار سد الذرائع، فيرد عليه بما يلي:

أولاً: يلاحظ أن في كلام ابن حزم قصوراً، إذ قصر الذرائع على المعنى الذي اختاره هو، وهو إغلاق باب المشتبه خوف الوقوع في الحرام، حيث يقول: " فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظن وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو حكم بالهوى، وتجنب للحق، نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا، مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض؛ لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد، وإذا حرم شيئاً حلالاً خوف تذرع إلى حرام فليخص الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض؛ لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلها وبالله تعالى التوفيق"[2].

ويرد على هذا الادعاء: بأنه ما من شك في أن المشتبه فيه مشكوك في حلّه أو حرمته، وإنّ استسهاله، وكثرة مقاربته، سيغري النفوس على انتهاك المحرمات ذاتها في النهاية، فمن يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وإن ذلك بلا شك لا يوجب اعتباره حراماً حرمة قاطعة، ولم يقل أحد من علماء الإسلام أن حرمة المشتبه فيه كحرمة المقطوع بحرمته بنص صريح، وغاية ما في الأمر أن الذين نهوا عن المشتبه فيه، حرموه لما يؤول إليه من الفساد، واعتبروا ذلك احتياطاً للدين.[3]

---

(1) انظر: محمود حامد، **قاعدة "سد الذرائع"**، ص199. وانظر: بشير بن مولود جحيش، **في الاجتهاد التنزيلي**، ص 120.

(2) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج6 ص190 ـ 190.

(3) انظر: محمود حامد، **قاعدة سد الذرائع**، ص200.

ومن هنا كانت النصوص الشرعية في غالب الأحيان تنهى عن قربان الشيء باعتباره وسيلة إلى المحرم، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعتَدُوها﴾[4]

إلى غير ذلك من النصوص التي تنهى عن قربان الشيء المحرم، لا لأنه مقطوع بحرمته، وإنما لأنه وسيلة إلى المحرم، ويؤدي إليه غالباً، فهو من باب الاحتياط في الدين، والنظام التشريعي قائم على الاحتياط لأحكام الشريعة من الانتهاك، وهو أمر مشروع.[5]

ثانياً: إن العلماء الذين قالوا بسد الذرائع، نظروا ـ من ضمن ما نظروا إليه ـ إلى قصد المكلف في ارتكاب الحرام، كمن يتخذ الزواج المؤقت سبيلاً لتحليل المطلقة ثلاثاً، وكمن يتخذ البيع سبيلاً إلى الربا، فمن قصد إلى هذه الأمور المحرمة، ليهدم ما قرره الشرع، ويستبيح المحرمات فقصده مردود عليه، وسيعاقب عليه.

وعليه؛ فالغرض من الذرائع سداً وإيجاباً، هو حماية ما أمر به الشارع أو نهى عنه، لا التزيد على الدين كما ادعى ابن حزم.[6]

3- الرد على أدلتهم من المعقول:

وأما استدلالهم بالمعقول: وهو أن العمل بسد الذرائع عمل بالظن المجرد عن الدليل، والعمل بالظن المجرد عن الدليل باطل، فيكون العمل بسد الذرائع باطلاً.

فيرد عليهم: بأن الأحكام العملية قائمة في معظمها على غلبة الظن، وعليه؛ فالزعم بأن القول بسد الذرائع، يفضي إلى القول بإخصاء الرجال خوف أن يزنوا، وتمنع غروس العنب حتى لا تتخذ خمراً..... إلخ، لا ينهض له دليل ولا يقوم على أصل،

---

(1) الإسراء/32.

(2) الأنعام/15.

(3) الأنعام/151.

(4) البقرة/187.

(5) انظر: محمود حامد، **قاعدة سد الذرائع**، ص201.

(6) المرجع السابق نفس الصفحة.

فلم يقل أحد ـ من القائلين بسد الذرائع ـ بهذا التعميم، إذ إنه ليس الغالب على الناس الزنى، وليس الغالب في العنب أن يتخذ خمراً... إلخ، والعبرة في إفضاء الأمر إلى التحريم هو غلبة الظن، وكونه يؤدي إلى ذلك غالباً، بحيث يمنع كل ما احتمل أن يؤدي إلى حرام، وإلا فكل ما في الدنيا ـ حتى العبادات ـ يمكن التذرع به إلى الحرام، بل الأمر مخصوص بضوابط وشروط استشفت من نصوص الشرع.[1]

كما أن الظن الذي لا يبنى عليه حكم شرعي، هو الظن المبني على الهوى، وهذا باطل بالاتفاق، لأنه منهي عنه، فلا يجوز العمل به، أما الظن بسد الذرائع فهو ظن مأمور به شرعاً، وقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم معاذاً على اجتهاده والاجتهاد عمل بالظن، فدل على جواز العمل بسد الذرائع، لأن الذي يظن بناء الحكم على سد الذرائع هو المجتهد، ولا يصل إلى هذا إلا بشروط خاصة، فيبعد منه كل البعد أن يظن الحلال حراماً، والحرام حلالاً، لأنه في نظره واجتهاده يسترشد بمقاصد الشرع العامة، وأصوله المقررة التي شهدت لها الأدلة الشرعية والقواعد الثابتة.[2]

هذا؛ وقد أخذ العلماء على ابن حزم ـ رحمه الله تعالى ـ في إبطاله لأصل سد الذرائع ما يأتي:

أ- أخذه بظواهر النصوص دون تجاوزها إلى غيرها، بل إنه يحتج بما يؤخذ من بادئ اللفظ دون سواه.

ب- أنه ما كان يتجه ـ رحمه الله تعالى ـ إلى معاني الشريعة ولبها أصلاً، ولا إلى مقاصدها، بل لا يفرض لها مقاصد إلا التكليف، وليس لنا أن نبحث وراء هذا التكليف عن علة، وأن ذلك عنده مجاوزة للحد، وسير في غير الجادة، ولا فرق عنده بين نص خاص بالعبادات، ونص يتعلق بالمعاملات فكلاهما تكليف، وهما في التكليف سواء.

(1) انظر: محمود حامد، **قاعدة "سد الذرائع"**، ص203. وانظر: بشير بن مولود جحيش، **في الاجتهاد التنزيلي**، ص 120 ـ 121.

(2) انظر: محمود حامد، **قاعدة "سد الذرائع"**، ص203 ـ 204.

ج- كما يؤخذ عليه التعصب الشديد لظاهريته، حتى أن ذلك التعصب ليحول بينه وبين استيعاب كلام مخالفيه استيعاباً تاماً، وقد كان ذلك بلا ريب نقصاً على دراسته.[1]

الترجيح والنتائج:

1- بعد هذا العرض الموجز لأدلة المثبتين والمنكرين، يتقرر لدينا أن خلاف الأصوليين في حجية "سد الذرائع" ينحصر في مذهبين رئيسين:

الأول: وهو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، وحاصله: أن قاعدة "سد الذرائع" معتبرة في بناء الأحكام عليها إجمالاً، وإن اختلفوا في التفاصيل، وطريقة بناء الأحكام عليها.

الثاني: وهو مذهب الظاهرية وعلى رأسهم الإمام ابن حزم رحمه الله، وهؤلاء أنكروا "سد الذرائع" جملة وتفصيلاً، لأنه باب من أبواب الاجتهاد بالرأي، وهو باب مسدود عندهم، لأنهم لا يعترفون إلا بظواهر النصوص.

وثبت من خلال هذا البحث، وعرض الآراء ومناقشتها: أن قاعدة سد الذرائع هي منهج شرعي قويم، تأكد بنصوص القرآن الكريم، والسنة الشريفة، واستقراء أحكام الصحابة الكرام، ومن تبعهم من علماء الدين الأعلام، وهي تتوافق مع العقل السليم، ولا تتصادم معه.

2- إن القول بسد الذرائع، نظر إلى مقاصد التشريع، والنتيجة التي يؤول إليها الفعل، فما دامت نتيجة الفعل لا تستقيم مع مقصد الشارع؛ فإن التذرع به يبطل ولو كان مباحاً أصالة، وهذا أصل ثابت في الفقه الإسلامي، أخذ به الفقهاء جميعهم، وإنهم إنما اختلفوا في مسماه، ولم يختلفوا في تطبيقاته.

ويؤكد هذا ما قاله الإمام محمد أبو زهرة في كتاب أصول الفقه: " هذا؛ وإن الأخذ بالذرائع كما قررنا، ثابت في كل المذاهب الإسلامية، وإن لم

(1) انظر: المرجع السابق، ص205.

يصرح به، وقد أكثر منه الإمامان مالك وأحمد، وكان دونهما في الأخذ به الشافعي وأبو حنيفة، ولكنهما لم يرفضاه جملة، ولم يعتبراه أصلاً قائماً بذاته، بل كان داخلاً في الأصول المقررة عندهما كالقياس، والاستحسان الحنفي الذي لا يبتعد عما يقرره الشافعي إلا في العرف"[1].

وهذا ما يقرره الشيعة أيضاً، حيث يصرّح السيد محمد تقي الحكيم: "والخلاصة إن جلّ من تعرفنا عليهم من الأصوليين ـ شيعة وسنة ـ باستثناء بعض محققيهم من المتأخرين، هم من القائلين بفتح الذرائع وسدها، وإن لم يتفقوا في حدود ما يأخذون منها وما يتركون".[2]

وأما الشبه التي أوردها المخالفون، فهي ناشئة عن عدم الفهم السليم لهذه القاعدة من جهة، أو عن التعصب المقيت ـ في بعض الأحيان ـ من جهة أخرى.

3- إن قاعدة سد الذرائع تقوم ـ في الغالب الأعم ـ على منع الطرق والوسائل المعتبرة والجائزة في ذاتها إذا آلت إلى مفسدة تساوي أو هي أكبر من المصلحة المترتبة على ذلك الفعل.

4- ينبغي الانتباه إلى عدم المبالغة في الأخذ بقاعدة سد الذرائع، بحيث تخرج عن مسارها الشرعي، كما يحدث من امتناع بعض العادلين عن تولي أموال اليتامى، أو أموال الأوقاف، أو تولي القضاء، خشية التهمة من الناس –رغم وجود الكفاءة والقدرة على تولي هذه الأمور ـ فإن هذا خلط في الفهم، لأن الأمور التي تتصل في أحكامها الشرعية بالأمانات، لا تمنع لظهور الخيانة أحياناً، فإن المضار التي تترتب على سدها، أكثر من المضار التي تدفع بتركها، فلو تركت الولاية على اليتيم سداً للذريعة، لأدى ذلك إلى ضياع اليتامى، ولو ردت الشهادة سداً لذريعة الكذب، لضاعت الحقوق ... وهكذا.[3]

(1) محمد ابو زهرة، اصول الفقه، ص274 ـ 275.

(2) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص 414 ـ 415.

(3) انظر: أبو زهرة، اصول الفقه، ص276.

فعلى من يتصدى للأخذ بسد الذرائع، أن يتعرف على مضار الأخذ، ومضار الترك، ويوازن بينهما، ثم يختار ما يتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية، من جلب المصالح، ودفع المضار، وذلك ضمن القيود التي وردت في هذا البحث، إذ إن مقصود الشارع من تشريع الأحكام هو تحقيق مصالح المكلفين، والمصالح إما: ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، وكلها مقصودة للشارع، فالشريعة إنما وضعت لإقامة مصالح العباد في الدنيا والآخرة.



الفصل الثاني
صلة قاعدة "سد الذرائع" بمآلات الأفعال ومقاصد الشريعة الإسلامية



الفصل الثاني
صلة قاعدة "سد الذرائع" بمآلات الأفعال ومقاصد الشريعة الإسلامية

إن قاعدة "سد الذرائع" كغيرها من القواعد الأصولية، قائمة على مبدأ شرعي ثابت، هو تحقيق السعادة للمكلفين في الدارين ـ الدنيا والآخرة ـ، وهذا لا يتم إلا بجلب المصالح لهم، ودفع المضار عنهم.

وفي هذا المبحث سأقوم ببيان العلاقة التي تربط قاعدة "سد الذرائع"، بمبدأ النظر في مآلات الأفعال، من خلال تحقيقهما لمصلحة المكلفين.

وسد الذرائع، والنظر في مآلات الأفعال ـ كغيرهما من القواعد والمبادئ الأصولية ـ منبثقتان من أصل عظيم في التشريع الإسلامي هو اعتبار المصالح في الأحكام.

وقد قمت بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: صلة قاعدة سد الذرائع بمبدأ النظر في مآلات الأفعال. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العلاقة بين "سد الذرائع" ومآلات الأفعال.

المطلب الثاني: أقسام الذرائع بالنسبة لمآلاتها عند الأصوليين.

المبحث الثاني: صلة قاعدة سد الذرائع بمقاصد الشريعة الإسلامية. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المقاصد في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: العلاقة بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمصلحة وسد الذرائع.

المطلب الثالث: تقسيم المقاصد بحسب المصالح.

المطلب الرابع: المصالح الضرورية وموقع حفظ النفس البشرية منها.

المبحث الثالث: النفس البشرية، تعريفها ومكانتها. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف النفس لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مكانة النفس البشرية في الإسلام.

المبحث الأول
صلة قاعدة "سد الذرائع" بمبدأ النظر في مآلات الأفعال

وقد قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: العلاقة بين "سد الذرائع" ومآلات الأفعال.

المطلب الثاني: أقسام الذرائع بالنسبة لمآلاتها عند الأصوليين.

المطلب الأول: العلاقة بين "سد الذرائع" ومآلات الأفعال

إن الذريعة كما اتضح هي الوسيلة، وقد تكون وسيلة إلى مصلحة، أو إلى مفسدة، فما أفضى إلى مصلحة من الوسائل فهو مطلوب، وما أفضى إلى المفسدة فهو ممنوع، والإفضاء هو المآل، ومن يستقرئ أحكام الشريعة يجد أن تشريع الفعل إنما هو لمصلحة فيه تجلب، أو لمفسدة فيه تدفع، وهو قصد الشارع من التشريع، فإذا ما وقع فعلٌ نظرنا إلى عاقبته ونتيجته، فإذا رأيناه يحقق قصد الشارع من جلب مصلحة أو درء مفسدة بعد تطبيقه، حكمنا عليه بالمشروعية، وإذا رأيناه حاد عن قصد الشارع، حكمنا عليه بعدم المشروعية، وهذا دليل قاطع على أن النظر في مآلات الأفعال معتبر شرعاً.

وإذا تقرر هذا، فإن قاعدة "سد الذرائع" هي ضرب من المآل، لأن الحكم عليها بالمشروعية، أو عدمها، إنما هو لما يؤول إليه من المفسدة، أو المصلحة.

والنظر في مآلات الأفعال منبثق من أصل عظيم في التشريع الإسلامي هو اعتبار المصالح في الأحكام.[1]

يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا". ثم يقول: "إن التكاليف كما تقدم، مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية، أما الأخروية: فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من

(1) انظر: العبد خليل أبو عيد، بحث: **اثر مآلات الأفعال في تكييفها الشرعي**، ص168.

أهل الجحيم، وأما الدنيوية: فإن الأعمال إذا تأملتها، مقدمات لنتائج المصالح، لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب؛ فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب وهو معنى النظر في المآلات".[1]

ويقول: "إن العمل قد يكون مشروعا في الأصل، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعا لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة"، ويخلص بعد ذلك إلى أن اعتبار المآل: "ينبني عليه قواعد، منها: قاعدة الذرائع التي حكّمها مالك في أكثر أبواب الفقه"[2].

والثمرة التي تترتب على العمل بقاعدة "سد الذرائع"، أن الوسيلة لا ينظر إليها في ذاتها من حيث الصحة والفساد، أو الإذن والمنع، بل تأخذ حكم ما أفضت إليه، ولو كان تكييفها الشرعي في الأصل غير ذلك.

وعلى هذا، فالمحظور مثلاً إذا أدى إلى مصلحة مؤكدة، وكانت المصلحة أكبر من الضرر الناشئ عن ذلك المحظور، فإن ذلك المحظور يصبح في مرتبة المأذون به؛ لتحقيق تلك المصلحة؛ أو لتحقيق دفع الضرر الأكبر.

ومن أمثلة ذلك دفع مال للمحاربين فداءً للأسرى،[3] والكذب للإصلاح بين المتخاصمين.

والعز بن عبد السلام يقرر هذا الارتباط بين المآل وما يترتب على ذلك من مصلحة أو مفسدة فيقول: " يختلف وزن وسائل المخالفات، باختلاف رذائل المقاصد ومفاسدها، فالوسيلة إلى أرذل المقاصد أرذل من سائر الوسائل، فالتوسل إلى الجهل بذات الله وصفاته، أرذل من التوسل إلى الجهل بأحكامه، والتوسل إلى القتل، أرذل من التوسل إلى الزنى، والتوسل إلى الزنى، أقبح من التوسل إلى الأكل بالباطل، والإعانة على القتل بالإمساك، أقبح من الدلالة عليه، وكذلك مناولة آلة القتل، أقبح من الدلالة

(1) الشاطبي، **الموافقات** ج4 ص194.

(2) الشاطبي، **الموافقات** ج4 ص198.

(3) انظر: فتحي الدريني، **نظرية التعسف في استعمال الحق**، الطبعة الثانية، دار البشير، عمان ـ الأردن، 1998م، ص177 ـ 178.

عليه، والنظر إلى الأجنبية محرم لكونه وسيلة إلى الزنى، والخلوة بها أقبح من النظر إليها، وعناقها في الخلوة أقبح من الخلوة بها، والجلوس بين رجليها بغير حائل، أقبح من ذلك كله؛ لقوة أدائه إلى المفسدة المقصودة بالتحريم، وهكذا تختلف رتب الوسائل باختلاف قوة أدائها إلى المفاسد، فإن الشهوة تشتد بالعناق، بحيث لا تطاق... فكلما قويت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة، كان إثمها أعظم من إثم ما نقص عنها"[1].

وإن منشأ تحقيق المناط الخاص هو ـ كما قال الشاطبي ـ أصل النظر في مآلات الأفعال، وتأسيساً على ذلك يندرج في هذه القاعدة ما يلي:[2]

1- قاعدة الذرائع التي حكّمها مالك في أكثر أبواب الفقه.
2- الاستحسان.
3- قاعدة الحيل.
4- مراعاة الخلاف عند المالكية.

وخلاصة القول في هذا الموضوع، إن العلاقة بين قاعدة "سد الذرائع" ومآلات الأفعال هي السببية والمسببية، فالذريعة إذا أدت إلى ضرر أو مفسدة سدت، وإذا أدت إلى مصلحة أو خير فتحت، فالمآل مسبب والذريعة سبب، ثم إن الذرائع فرع المآلات، فالمآلات أصل، والذرائع فرع.

واعتبار المآل كـ "سد الذرائع"، قائم على مبدأ تحقيق المصلحة، ودرء المفسدة، لأن الشارع الحكيم راعاها في كل تشريعاته وأحكامه، إذ مقصود الشريعة إقامة مصالح العباد، ودفع الأذى والفساد عنهم، في الدنيا والآخرة.

---

(1) انظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي ابي محمد، الشهير بـ (العز بن عبد السلام)، ت:660هـ، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مؤسسة الريان، بيروت، 1410هـ ـ 1990م، ج1 ص 107. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**.

❖ **العز بن عبد السلام**: فقيه شافعي بلغ مرتبة الاجتهاد، يلقب بسلطان العلماء، ولد في دمشق وتوفي في مصر، كان له مواقف حازمة مع السلاطين. الزركلي، **الأعلام**، ج4 ص24.

(2) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج4 ص196 وما بعدها. فتحي الدريني، **نظرية التعسف في استعمال الحق**، ص169 ـ 170.

المطلب الثاني: أقسام الذرائع بالنسبة لمآلاتها عند الأصوليين

تنقسم الذرائع بالنسبة لمآلاتها عند الأصوليين إلى أقسام مختلفة، وسأتعرض لتقسيم اثنين من علماء الإسلام، هما:

1- القرافي. 2- ابن قيم الجوزية.

وفي بيان هذين التقسيمين غنى عن غيرهما.

أولاً: تقسيم القرافي

قسم القرافي الذرائع بالنسبة لمآلاتها إلى ثلاثة أقسام، فقال:

"أجمعت الأمة على أن الذرائع ثلاثة أقسام:

أحدها معتبر إجماعاً: كحفر الآبار في طرق المسلمين، وإلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذٍ.

وثانيهما ملغى إجماعاً: كزراعة العنب، فإنه لا يمنع خشية الخمر، والشركة في سكنى الدار خشية الزنى.

وثالثها مختلف فيه: كبيوع الآجال، اعتبرنا نحن الذريعة فيها، وخالفنا غيرنا".[1]

ويستفاد من هذا التقسيم أن قاعدة "سد الذرائع" تُفَعَّلُ بشروط ثلاثة هي:

1- أن يؤدي الفعل المأذون فيه إلى مفسدة.

2- أن تكون تلك المفسدة راجحة على المصلحة من الفعل المأذون فيه.

3- أن يكون أداء الفعل المأذون فيه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً.

فإذا لم تتوافر هذه الشروط، توقفنا عن العمل بقاعدة "سد الذرائع".[2]

ويضرب الشاطبي بعض الأمثلة لفعل هو ذريعة إلى المفسدة، ولكنه لا يمنع لرجحان مصلحته فيقول: "... ومن ذلك طلب فضيلة الجهاد، مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر، أو قتل الكافر المسلم، ... بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو

(1) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص448 ـ 449.

(2) انظر: حسين حامد، **نظرية المصلحة**، ص202.

درء مفسدة يلزم عنها إضرار الغير، إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة، لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام، ولأن جانب الجالب والدافع أولى"[1].

وما نستنتجه من كلام الشاطبي: أن الفعل الذي يتضمن تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة، لا يمنع، وإن كان ذريعة إلى تفويت مصلحة أو تحصيل مفسدة من جهة أخرى، طالما أن المصلحة التي يحصلها الفعل، أو المفسدة التي تندفع به، راجحة على المفسدة التي تنشأ عنه، أو المصلحة التي تفوت به.[2]

ثانياً: تقسيم ابن قيم الجوزية

وذهب ابن قيم الجوزية إلى أن "الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان:

أحدهما : أن يكون وضعه للإفضاء إليها، كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنى المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، ونحو ذلك؛ فهذه أفعال وأقوال وضعت مفضية لهذه المفاسد وليس لها ظاهر غيرها.

والثاني : أن تكون ـ أي الذريعة ـ موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب، فيتخذ وسيلة إلى المحرم إما بقصده؛ كمن يعقد النكاح قاصدا به التحليل، أو يعقد البيع قاصداً به الربا، أو يخالع قاصداً به الحنث، ونحو ذلك، أو بغير قصد منه؛ كمن يصلي تطوعا بغير سبب في أوقات النهي، أو يسب أرباب المشركين بين أظهرهم، أو يصلي بين يدي القبر لله، ونحو ذلك، وهذا القسم من الذرائع نوعان:

أحدهما: أن تكون مصلحة الفعل أرجح من مفسدته.

والثاني: أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته؛ فهاهنا أربعة أقسام:

1- وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

2- وسيلة موضوعة للمباح، قصد بها التوصل إلى المفسدة.

---

(1) الشاطبي، **الموافقات**، ج2 ص352.

(2) حسين حامد، نظرية المصلحة، ص204 ـ 205.

3- وسيلة موضوعة للمباح، لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

4- وسيلة موضوعة للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها.

فمثال القسم الأول والثاني قد تقدم.

ومثال **الثالث**: الصلاة في أوقات النهي، ومسبة آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وتزين المتوفى عنها زوجها في زمن عدتها، وأمثال ذلك.

ومثال **الرابع**: النظر إلى المخطوبة، والمشهود عليها ومن يطؤها ويعاملها، وفعل ذوات الأسباب في أوقات النهي، وكلمة الحق عند سلطان جائر، ونحو ذلك؛ فالشريعة جاءت بإباحة هذا القسم أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة، وجاءت بالمنع من القسم الأول كراهة أو تحريماً، بحسب درجاته في المفسدة."[1]

وقد انتقد الأستاذُ الدريني ابنَ قيم الجوزيةَ في تقسيمه فقال: "ويلاحظ على هذا التقسيم، أن ابن قيم خلط في القسم الأول بين الذرائع إلى المفاسد، وبين المفاسد في ذاتها، فشرب الخمر والزنى والقذف ليست من الذرائع في شيء، وإنما هي محرمة لذاتها، تحريم مقاصد، لا تحريم وسائل، فإيرادها في قسم الذرائع ليس على ما ينبغي".[2]

والذي يظهر لي أنه لا خلط في الموضوع؛ لأن الذريعة هي مطلق الوسيلة، سواء أكانت هذه الوسيلة مباحة في ذاتها وتؤول إلى مفسدة، أم محظورة ابتداء، ولكنها تؤول إلى مفسدة أشد وأعظم، مثال ذلك: النميمة؛ فهي محرمة ابتداء، ولكنها تصبح أشد حرمة إذا آلت إلى القتل.

وقد أحسن الشيخ الشلبي إذ بين ملخص ما قاله العلماء في أقسام الذرائع، فجعلها في ثلاثة أقسام هي:

1- الذرائع التي تفضي إلى المفسدة على وجه القطع، أو الظن القريب منه.

---

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص110.

(2) الدريني، **نظرية التعسف**، ص174.

قال: **وهذه اتفق العلماء على سدها، كبيع السلاح وقت الفتنة، وبيع العنب لمن يعصره خمراً.**

2- الذرائع التي تفضي إلى المفسدة نادراً، وهذه متفق على عدم سدها، كالنهي عن زراعة العنب خشية اتخاذ الخمر منه، فإنه لم يقل به أحد؛ لأن في زرع العنب نفعاً كثيراً، فلا يترك لاحتمال اتخاذ الخمر منه.

3- الذرائع التي تتردد بين أن تكون ذريعة إلى المفسدة، وبين ألا تكون، وهو موضع اختلاف العلماء، ومن أمثلته: قضاء القاضي بعلمه، وحفر الرجل بئراً في داره بجوار حائط جاره، وهذا هو ما اختلفت عليه أنظار الفقهاء.[1]

النتيجة:

إن الفلسفة الأصولية التي تقوم عليها قاعدة سد الذرائع هي: النظر في مآلات الأفعال، فبمقدار المصلحة أو المفسدة التي تترتب على الأفعال، يكون الحكم الشرعي بطلب الفعل أو الترك، وذلك ضمن معايير موضوعية توزن بها الأمور بمآلاتها.

(1) انظر: الشلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، ص306 ـ 307.

المبحث الثاني
صلة قاعدة "سد الذرائع" بمقاصد الشريعة الإسلامية

الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع السماوية، فلا يقبل الله تعالى ديناً غير الإسلام، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ﴾[1]، وقال جلّ شأنه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[2]، وهذا يتطلب أن تكون محققة لسعادة الإنسان ومصلحته في كل زمان ومكان، ولا يتم هذا إلا بفهم مقاصد هذه الشريعة السمحة ومعرفتها، ومن ثم تطبيقها.

ومقاصد الشريعة: "هي المصالح العامة التي يقصد إليها الشارع من تشريعه"،[3] وقاعدة "سد الذرائع" كغيرها من القواعد الشرعية، تقوم على أساس تحقيق المصلحة للإنسان، وذلك بجلب المنافع له، ودرء المفاسد عنه، وهذه المصالح بحسب تقسيمات العلماء ثلاثة: **ضرورية، وحاجية، وتحسينية.**

وفي هذا المبحث سوف أبين معنى المقاصد لغة واصطلاحاً، وآراء العلماء في تقسيمات هذه المقاصد، وترتيبها حسب أهميتها.

وقد قسمت هذا المبحث إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المقاصد في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: العلاقة بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمصلحة وسد الذرائع.

المطلب الثالث: تقسيم المقاصد بحسب المصالح.

المطلب الرابع: المصالح الضرورية وموقع حفظ النفس البشرية منها.

---

(1) آل عمران/19.

(2) آل عمران/85.

(3) وهبة الزحيلي، الأصول العامة لوحدة الدين الحق، ص 61.

المطلب الأول: تعريف المقاصد في الشريعة الإسلامية

أولاً: تعريف المقاصد لغة

المقاصد: جمع مقصد، وقصد في الأمر قصداً: إذا توسط وطلب الأَسَدَّ، ولم يجاوز الحد، وهو على قصد: أي رشد، وطريق قصد: أي سهل، وقصدت قصده: أي نحوه[1].

وتعود كلمة مقصد إلى أصل: (ق ص د)، قال ابن جني: أصل مواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يُخَص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل.[2]

وقَصَدْتُ قَصْدَه: نحوت نحوه، والقَصْد في الشيء: خلافُ الإِفراطِ وهو ما بين الإسراف والتقتير، والقَصْدُ: هو استِقامَةُ الطريق، قصد، يقصد، قصداً، فهو قاصد، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ[3]﴾، أي على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة[4].

ثانياً: تعريف المقاصد اصطلاحاً

لقد حرم هذا المصطلح عند قدماء الأصوليين من إعطاء حدٍّ واضح وثابت له.

ولعل شيخ المقاصد ـ الشاطبي ـ لم يحرص على إعطاء حدٍ واضح لهذا المصطلح؛ لأنه اعتبر الأمر في غاية الوضوح، خصوصاً أنه قد صرَّحَ في **الموافقات** أنَّ كتابه هذا كُتب للعلماء، بل للراسخين في العلم، حيث قال: "...ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها، وفروعها، منقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب فإنه إن كان هكذا خيف عليه"[5].

---

(1) الفيومي، المصباح المنير ص505.

(2) ابن منظور: **لسان العرب** ج: 3 ص: 355

(3) النحل/9.

(4) ابن منظور: **لسان العرب** ج: 3 ص: 353. ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج5 ص95.

(5) الشاطبي، **الموافقات**، ج1 ص87.

وقد علَّق الدكتور الرَّيسُوني على كلام الشاطبي بقوله: "ومن كان هذا شأنه، فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفاً لمعنى مقاصد الشريعة، خاصة وأن المصطلح مستعمل ورائج قبل الشاطبي بقرون".[1]

ويقول الدكتور بشير بن مولود: "وفي تقديري إن عدم تعريف متقدمي الأصوليين لمصطلح المقاصد، كمبحث مستقل، يعود إلى عدم تبلور علم المقاصد كمبحث مستقل في أصول الفقه في زمانهم؛ حيث كان مبثوثاً في ثنايا مباحث المناسبة، والمصلحة، والاستحسان، وسد الذرائع، أما الشاطبي، فرغم كونه صاحب النقلة النوعية لعلم المقاصد بما قعَّدَ له وفصَّل فيه، وجعله مبحثاً مستقلاً من مباحث أصول الفقه لا يقل عنها إن لم يفقها، إلا أن الرجل لم يكن معنياً بالحدود والرسوم".[2]

وقد أفرد الشاطبي باباً كاملاً لمقاصد الشريعة تحت عنوان " مقاصد الشريعة" في كتابه الموافقات[3].

أما العلماء المعاصرون فقد اهتموا بهذا العلم اهتماماً بالغاً، حيث قاموا بتحديد هذا العلم، وتعريفه، ضمن ضوابط وحدود رآها كل منهم.

فقد قام **محمد الطاهر بن عاشور** بتقسيم المقاصد إلى قسمين رئيسين: [4]

1- مقاصد التشريع العامة: "وهي المعنى والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[5]...وذكر من بين هذه المقاصد العامة:

---

(1) أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، هيرندن، فيرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية، ص17.

(2) بشير بن مولود جحيش، **في الاجتهاد التنزيلي**، ص71.

(3) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2 ص104 ـ 105.

(4) المصدر السابق، ص146.

(5) انظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص51.

حفظ النظام، وجلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب.

2- مقاصد الشريعة الخاصة: " وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق".

وعرفها **علال الفاسي** بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي رمى إليها الشارع الحكيم عند تقريره كل حكم من أحكامها".[1]

وقال الدكتور فتحي الدريني: "ونعني بالمقاصد: القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ والنصوص، ويَستَمِدُّ منها التشريع جزئيات وكليات "[2].

وقال الدكتور **وهبة الزحيلي**: "هي المصالح التي يقصد إليها الشارع من تشريعه".[3]

وعليه؛ فمقاصد الشريعة هي: "الغايات والأهداف والنتائج والمعاني التي أتت بها الشريعة، وأثبتتها الأحكام، وسعت إلى تحقيقها وإيجادها والوصول إليها، في كل زمان ومكان"،[4] فتكون المصالح العامة للشريعة الإسلامية، مندرجة ضمن مسمى المقاصد، ولذا وجدنا علماء الأصول، كثيراً ما يعبرون عن المقاصد بالمصالح، والعكس صحيح.

---

(1) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، المغرب ص3.

(2) فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، 1407هـ 1987م، ص194.

(3) وهبة الزحيلي، **الأصول العامة لوحدة الدين الحق**، ص 61.

(4) محمد الزحيلي، **مقاصد الشريعة...أساس حقوق الإنسان**، ص42 ـ 43، وهو عبارة عن مقالة كتبها الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي، ونشرت في كتاب الأمة. انظر: مجموعة من الباحثين، **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة**، كتاب الأمة العدد87، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، محرم 1423هـ.

المطلب الثاني: العلاقة بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمصلحة و"سد الذرائع"

تحقيق مصلحة الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة، هو مقصد الشريعة الإسلامية، ويتم من خلال جلب المنافع لهم، ودفع المضار عنهم، وقاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شُرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية؛ فإن الشرع لا يقر إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها، فلا بد من التدخل لمنع هذا التغيير والتحريف للأحكام عن مقاصدها.[1]

فالمصلحة هي الأساس الذي جاءت به كل الشرائع السماوية، قال العلامة القرافي: "الشرائع مبنية على المصالح"[2].

ويقول الشاطبي: " والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد".[3]

ويرى العز بن عبد السلام أنه ما من أمر شرعه الله سبحانه وتعالى بالكتاب أو السنة، إلا كانت المصلحة فيه ثابتة، فيقول: "والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد، أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾؛ فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه، أو شراً يزجرك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد، حثا على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح، حثا على إتيان المصالح"[4].

ثم يقول في موضع آخر: "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم، والله غني عن عبادة الكل، ولا تنفعه طاعة الطائعين، ولا تضرّه معصية العاصين"[5].

---

(1) انظر: الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ص91.

(2) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص427.

(3) الشاطبي، **الموافقات**، ج2 ص6.

(4) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ج1 ص9.

(5) المصدر السابق، ج2 ص62.

ويقول ابن تيمية: "فإن الله بعث الرسل بتحصيل المصالح، وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فكل ما أمر الله به ورسوله فمصلحته راجحة على مفسدته، ومنفعته راجحة على المضرة، وإن كرهته النفوس".[1]

فالأخذ بقاعدة سد الذرائع، تأكيد لأصل المصالح، وتوثيق له وشد لأزره، لأنها تمنع الأسباب والوسائل المفضية إلى المفاسد، وهذا وجه أكيد من وجوه المصلحة، فهي إذن متممة لأصل المصلحة، ومكملة له، بل إن بعض صور "سد الذرائع" تعد من صور المصالح المرسلة؛ ولهذا نرى أن من أخذ بمبدأ المصلحة وحمل لواءه، وهم المالكية ومن تابعهم، أخذوا أيضاً بالذرائع، فسدوها إذا آلت إلى مفسدة، وفتحوها إذا آلت إلى مصلحة راجحة.[2]

ومن أحسن ما جاء في مقاصد الشريعة ما قاله ابن قيم الجوزية تلميذ ابن تيمية: "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل. فهي قرة العيون، وحياة القلوب، ولذة الأرواح؛ فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطوي العالم، وهي العصمة للناس وقوام العالم، وبها

(1) ابن تيمية: **الفتاوى الكبرى**، ج3 ص14.

(2) انظر: العبد خليل أبو عيد، بحث: **أثر مآلات الأفعال في تكييفها الشرعي**، منشور في مجلة (دراسات)، الجامعة الأردنية، العدد الثالث من المجلد (16) سنة 1409هـ، ص168. علي عبد الأحمد أبو البصل، بحث: **الذرائع والحيل**، مجلة (الحكمة)، العدد (14) شوال 1418هـ، ص61 ـ 62.

يمسك الله السماوات والأرض أن تزولا ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا وطي العالم رفع إليه ما بقي من رسومها؛ فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة "[1].

تأمّل كلام ابن قيم الجوزية ودقته في البيان، تجد حسَّ العالم الذي يعي روح الشريعة، ويفهم مقاصدها، ويجعل الأحكام معللة بمصلحة المكلفين، وهذا ما يحتاج إليه ظاهرية هذا العصر.

قال الدريني: " التشريع الإسلامي لم يغفل مبدأ المنفعة سواء على مستوى الأفراد، أو على مستوى المجتمع والدولة، فأساسه كما هو معلوم جلب المصالح، ودرء المفاسد المادية والمعنوية"[2].

ويقول في موضع آخر: إن أساس التشريع هو المصلحة المعتبرة، مما يدل على خصوبة وواقعية هذا التشريع وخلوده، واستجابته لما تقتضيه مصالح الأمة والدولة في كل عصر"[3].

فسياسة التشريع إذن تقوم أساساً على فقه المصالح فيما لا نص فيه.

وسد الذرائع هو وجه من وجوه رعاية مقاصد الشريعة، ومقاصد الشريعة تتضمن فيما تتضمن المصالح، إذ المصالح الشرعية، مندرجة ضمن مسمى المقاصد، ولذا وجدنا علماء الأصول، كثيراً ما يعبرون عن المقاصد بالمصالح، فيقولون: المقاصد الضرورية، وأحياناً يقولون: المصالح الضرورية، والمعنى المقصود عندهم في العبارتين واحد.

المطلب الثالث: تقسيم المقاصد بحسب المصالح

إن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو تحقيق مصالح الناس كما اتضح، ولكن هذه المصالح ليست على درجة واحدة من حيث الأهمية وحاجة الناس إليها،

(1) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص11.
(2) الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي**، ص 163.
(3) الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي**، ص194.

فبعضها ضروري وجوهري، لا تقوم الحياة بدونها، ولا يستغني عنها أحد، وإذا فقدت اختل نظام الحياة، وسميت هذه المصالح **بالضرورية**.

وبعض هذه المصالح مهم في تيسير حياة الناس، ودفع الحرج والمشقة عنهم، وتخفيف التكاليف عن عاتقهم، ولكنها إذا فقدت لا يختل نظام الحياة، ولا يتهدد وجود الناس، ولكن يلحقهم الحرج والضيق والمشقة، وسميت هذه المصالح **بالحاجية**.

وتأتي في المرتبة الثالثة من هذه المصالح، تلك التي تساعد الناس على تسيير شؤون حياتهم على أحسن وجه، وأكمل أسلوب، وأقوم منهج، ولكنها إذا فقدت لا تختل شؤون الحياة، ولا ينتاب الناس الحرج والمشقة، ولكن يحسون بالضجر والملل والسآمة، فتتقزز نفوسهم، وتستنكر عقولهم، وتأنف فطرتهم من فقدها، وهي التي تتطلبها المروءة، والآداب العامة، والذوق السليم، وتسمى هذه المصالح **بالتحسينية**.[1]

قال الشاطبي في الموافقات: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

والثاني: أن تكون حاجية.

والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين"[2].

وقال العز بن عبد السلام: "وعلى الجملة فمصالح الدنيا والآخرة ثلاثة أقسام، كل قسم منها في منازل متفاوتات.

فأما مصالح الدنيا فتنقسم إلى: الضرورات، والحاجات، والتتمات والتكملات.

---

(1) انظر: وهبة الزحيلي، **الأصول العامة لوحدة الدين الحق**، ص5_7. محمد عقلة، **الإسلام مقاصده وخصائصه**، ص132 وما بعدها. مجموعة من المؤلفين، **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة**، ص79 وما بعدها. الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي** ص203 وما بعدها. عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**، ص197 وما بعدها. بشير بن مولود، **في الاجتهاد التنزيلي**، ص77 وما بعدها. محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، ص341 وما بعدها.

(2) الشاطبي، **الموافقات** ج2 ص8.

فالضرورات: كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات، وغيرها مما تمس إليه الضرورات، وأقل المجزئ من ذلك ضروري، وما كان في ذلك في أعلى المراتب كالمآكل الطيبات والملابس الناعمات، والغرف العاليات، والقصور الواسعات، والمراكب النفيسات، ونكاح الحسناوات، والسراري الفائقات، فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات.

وأما مصالح الآخرة، ففعل الواجبات، واجتناب المحرمات من الضروريات، وفعل السنن المؤكدات الفاضلات من الحاجات، وما عدا ذلك من المندوبات التابعة للفرائض والمستقلات فهي من التتمات والتكملات"[1].

ويقرر القرافي ذلك قائلاً: " قد تقرر في أصول الفقه، أن المصالح إما في محل الضروريات، أو في محل الحاجيات، أو في محل التتمات، وإما مستغنى عنه بالكلية، إما لعدم اعتباره، وإما لقيام غيره مقامه"[2].

ويؤكد الدريني ذلك بقوله: "ومصالح البشر مهما تعددت وتنوعت وتجددت، يمكن تحصيلها من خلال كفالة وضمان أمور ثلاثة رئيسية وأساسية وهي: الضروريات أولاً، ثم الحاجيات، ثم التحسينيات، فإذا ما تحصلت هذه الأمور الثلاثة للناس، فقد تحققت مصالحهم"[3].

وأما البرهان على أن مصالح الناس لا تعدو هذه الأنواع الثلاثة، فهو الحس والمشاهدة؛ لأن كل فرد أو مجتمع تتكون مصلحته من أمور ضرورية، وأمور حاجية، وأمور كمالية، مثلاً: الضروري لسكنى الإنسان مأوى يقيه حر الشمس، وزمهرير البرد، ولو مغارة في جبل، والحاجي أن يكون المسكن مما تسهل فيه السكنى، بأن تكون له نوافذ تفتح وتغلق حسب الحاجة، والتحسيني أن يجمل ويؤثث وتوفر فيه وسائل الراحة، فإذا توافر له ذلك فقد تحققت مصلحته في سكناه، وهكذا طعام

---

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1 ص60.

(2) القرافي، الفروق، ج4 ص34.

(3) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي ص 204 ـ 203.

الإنسان ولباسه وكل شأن من شؤون حياته، تتحقق مصلحته فيه بتوافر هذه الأنواع الثلاثة.[1]

والذي يهمنا في هذا البحث، هو بيان المصالح الضرورية دون غيرها؛ وذلك لأن حفظ النفس البشرية هو أحد أهم هذه المصالح، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، ومدار هذه الرسالة هو بيان الكيفية التي حمت الشريعة فيها النفس البشرية من القتل، من خلال تطبيق قاعدة سد الذرائع.

المطلب الرابع: المصالح الضرورية وموقع حفظ النفس البشرية منها

المصالح الضرورية ـ كما اتضح ـ هي تلك الأمور التي تقوم عليها حياة الناس في الدنيا والآخرة، ولا بد منها لاستقامة حياتهم، بحيث إذا فقدت اختل نظام الحياة، وعمت الفوضى، وحلت المفاسد، وتدنى المستوى الإنساني، وضاعت أسباب الاستقرار والسعادة.

وعرفها الشاطبي بقوله: هي التي "لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد، وتهارج، وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة، والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[2].

وعرّفها ابن عاشور بقوله: "هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها بحاجة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حال الأمة إلى فساد وتلاشٍ"[3].

وقد عرّف العلامة بدر الدين الزركشي الضروري بقوله: "وهو المتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة، التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها"[4].

---

(1) عبد الوهاب خلاف: **علم أصول الفقه**، ص199 وما بعدها.

(2) الشاطبي، **الموافقات** ج2 ص8.

(3) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص79.

(4) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، الشافعي، ت: 794هـ، **البحر المحيط**، دار الكتبي، ج7 ص266.

وقد استقرأ علماء الشريعة هذه المصالح الضرورية، فوجدوها تنحصر في خمسة ضرورات هي: حفظ الدين، النفس، العقل، العرض، والمال.[1]

وأشار الشاطبي إلى هذا المعنى بقوله:

"فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل، على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضرورات الخمس وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل"[2].

ويقول الشاطبي: "إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدم، فإذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنيا عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود، أعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف، وكذلك الأمور الأخروية، لا قيام لها إلا بذلك، فلو عدم الدين، عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف، لعدم من يتدين، ولو عدم العقل، لارتفع التدين، ولو عدم النسل، لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال، لم يبق عيش"[3].

وهذه الكليات الخمس مما اتفقت جميع الشرائع الإلهية في أصل واقعها وبتتبع أحكامها على رعايتها وحفظها، مقصودة للشارع بصورة أصلية من وراء تشريع الأنظمة والقوانين، وهذا ما يقرره الاستقراء، وترتاح له العقول السليمة[4].

يقول الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو

---

(1) انظر: محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان بن عمر بن محمد الحنفي، (ابن أمير الحاج)، ت: 879هـ ـ 1474م، كتاب **التقرير والتحبير شرح التحرير في علم الأصول الجامع بين إصطلاحي الحنفية والشافعية**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، الطبعة: الأولى، دار الفكر، بيروت، 1996م، ج3 ص191. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير شرح التحرير**.

◆ والمؤلف فقيه من علماء الحنفية، من أهل حلب ـ درس النحو والصرف والمعاني والبيان والمنطق. **الضوء اللامع**، ج9 ص210.

وانظر: تقي الدين أبو البقاء الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، مطبعة السنة المحمدية، ص521. حسن بن محمد بن محمود العطار، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2 ص322.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، 1/38.

(3) المصدر السابق، **الموافقات** ج2 ص17.

(4) انظر: محمد عقلة، **الإسلام مقاصده وخصائصه**، ص134 بتصرف يسير.

مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[1]، إلى أن يقول: " وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح"[2].

والضرورات الخمس وإن اتفقت جميع الشرائع على وجوب حفظها، وحمايتها، إلا أنها ليست في درجة واحدة من حيث الأهمية، ولذا وجب علينا بيان ترتيب هذه المقاصد من حيث أهميتها للإنسان.

ترتيب الضرورات الخمس من حيث الأهمية:

مما لا شك فيه أن الضرورات الخمس كلها مهمة لبقاء الإنسان واستمرار الحياة، لأنها لو فقدت كلها، أو إحداها، لما استقامت أمور حياة التكليف والمكلفين، بل ستفوت الحياة، ويفوت النعيم الأبدي والأخروي.

وأنظار علماء أصول الفقه وإن كانت قد اختلفت بعض الشيء في تقديم بعض هذه العناصر على بعض، إلا أن الاتجاه الراجح هو أن ترتيبها على النحو التالي: الدين، النفس، العقل، العرض، المال.[3]

أولاً: حفظ الدين: والدين عليه مدار الحياة السليمة المستقرة للأفراد والشعوب والأمم، وهو المعتمد عليه في معرفة ميزان القيم، والعدل، لأنه لو ترك الناس بدون تشريع يحفظ عليهم عقيدتهم، وينظم شؤون حياتهم، لاضطرب النظام وسادت الفوضى، لذلك شرع الإسلام لإيجاده، إيجاب الإيمان والإسلام والدعوة إليه، وشرع لحفظه وكفالة بقائه أحكام الجهاد وعقوبة المرتد.

ثانياً: حفظ النفس: أي الإبقاء على الحياة التي وهبها الله لعباده حتى يعمروا هذا الكون، بصفتهم الخلفاء المكرمين المفضلين عنده، وشرع الإسلام

(1) محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ص174.

(2) المصدر السابق، ص174.

(3) انظر: ابن امير الحاج، **التقرير والتحبير شرح التحرير**، ج3 ص143. ابو البقاء الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، ص521. العطار، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي**، ج2 ص322، الغزالي، **المستصفى**، ص174.

لإيجادها الزواج للتوالد، وشرع لحفظها وكفالة حياتها إيجاب تناول الطعام الضروري واللباس والمسكن وإيجاب القصاص والدية، وتحريم الإلقاء في التهلكة.

ثالثاً: حفظ العقل: والعقل عليه مدار التكليف، وبه امتاز الإنسان عن سائر الحيوانات، وبه تسير الأمور على المنهج القويم، وقد شرع الله تعالى لحفظه وجوب التعليم على كل مسلم ومسلمة، وتحريم المسكرات، والمخدرات، وكل ما يضر بالعقل من قريب أو بعيد.

رابعاً: حفظ العرض ـ النسل ـ: لو ترك الناس وشأنهم كالدواب دون ضوابط، لما انتسب إنسان إلى آخر، ويترتب على هذا تزاحم الأبضاع، واختلاط الأنساب، وفي هذا فساد ما بعده فساد، ولذا شرع الله تعالى لحفظه تحريم الزنى والقذف ووضع له عقوبة رادعة، وشرع لإبقائه الزواج .

خامساً: حفظ المال: والمال يعتبر عصب الحياة وسر العمران، والتقدم المادي للشعوب والأمم، فشرع الله تعالى لتحصيله إيجاب السعي للرزق، وشرع لحفظه تحريم السرقة والغش والربا، وأوجب قطع اليد حداً لمن يعتدي عليه بالسرقة، وحرم أكل أموال الناس بالباطل، وأوجب ضمان المتلفات عمداً أو خطأً.[1]

ومن حكمة التشريع الإسلامي أن شرع مع هذه الإحكام ما يكملها لتحقيق مقاصدها، ففي الضروريات:

لمّا شرع إيجاب الصلاة لحفظ الدين، شرع أداءها جماعة، وإعلانها بالآذان؛ لتكون إقامة الدين أتمّ بإظهار شعائره.

ولمّا شرع القصاص لحفظ النفس، شرع التماثل فيه ليؤدي الغرض منه من غير إثارة العداوة.

(1) انظر: يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ ـ 1994م، الولايات المتحدة الأمريكية، هيرندن، فرجينيا، ص162 ـ 163.عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص200 ـ 201.

ولّما حرم الزنى لحفظ العرض، حرم الخلوة بالأجنبية سداً للذريعة.

ولّما حرم الخمر لحفظ العقل، حرم القليل منه ولو لم يسكر.[1]

وأما إن تساءل البعض عن سبب تقديم الدين على غيره من الضرورات الأخرى؟

فالجواب: إن الحياة الكريمة الصالحة لا معنى لها بدون الدين، ولا غرو؛ فإننا نجد رب العزة قد وضع الدين في كفة، ووضع الحياة بكافة مقدراتها وممارساتها وأنشطتها، في كفة أخرى، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[2]، كما أنه سبحانه وتعالى جعل الفتنة في الدين أشد من القتل، فقال جل شأنه:﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾[3]، وقال: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ[4]﴾.[5]

ولولا الدين لما حفظت النفس ولذا كان الجهاد ذروة سنام الإسلام، رغم أن به هلاك النفس.

قال الشاطبي في الاعتصام: "فإن الضروريات إذا تؤملت وجدت على مراتب في التأكيد وعدمه: فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين، أَوَ ليس تُستَصغَرُ حرمة النفس في جنب حرمة الدين؟ فيبيح الكفر الدم، والمحافظة على الدين مبيحة لتعريض النفس للقتل والإتلاف في الأمر بمجاهدة الكفار المارقين عن الدين"[6].

وبالمقابل، نجد أن بعض العلماء يقدمون مصلحة النفس على جميع المصالح الضرورية الأخرى.

---

(1) انظر: عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ص204 ـ 205.

(2) التوبة/ 24.

(3) البقرة/ 191.

(4) البقرة/217.

(5) انظر: محمد عقلة، **الإسلام مقاصده وخصائصه** ص 146.

(6) إبراهيم بن موسى اللخمي، أبو إسحاق (الشاطبي)، **الاعتصام**، تدقيق: محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، ج2 ص38.

وفلسفة ذلك عندهم، أنهم يرون أن جميع المصالح الضرورية الأخرى قائمة على وجود الإنسان نفسه، فلو عدم الإنسان لما كان لهذه المصالح الضرورية معنى.

وفي هذا المعنى يقول الدكتور وهبة الزحيلي:

"إن مصلحة النفس والحياة مقدمة على مصلحة الدين، حتى أن الفقهاء قالوا في كثير من المسائل هذه القاعدة: (صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان)، ومصدرها قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ[1]﴾.

ومن هنا شرعت الرخص للإنسان، فرخص له التيمم للصلاة بدلاً من الوضوء، وشرع له قصر الصلاة في السفر، والفطر في رمضان للمريض والمسافر، مع أن هذه جميعاً أمور تعبدية، ولكن لما كان الإتيان بها يلحق بالنفس الضرر، أو تعجز معه عن القيام بمهامها لذا خففت عنه، وترك له حرية فعلها أو تركها بحسب ما يلائم قدراته، مما يدل على أن الدين راعى في أحكامه سلامة البدن.

وهذا أمر معقول المعنى؛ لأن ضعف الجسد يؤدي إلى تعطيل كثير من المصالح الدينية، بسبب وهن الأعضاء، واضطراب الفكر، وفتور العزيمة".[2]

ويقول الشاطبي: " فلو عدم الدين، عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف، لعدم من يتدين، ولو عدم العقل، لارتفع التدين، ولو عدم النسل، لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال، لم يبق عيش"[3].

ثم إن الدين غاية، والعبادة هدف، والجسم هو المطية الموصلة إلى تلك الغاية، فإذا هلكت المطية، تعذر بلوغ الهدف، قال صلى الله عليه وسلم: (إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى)[4]؛ فعناية الإسلام بالبدن لا تقل عن عنايته بالروح، لأنه لا غناء لأحدهما عن الآخر.

---

(1) البقرة/195.

(2) انظر: وهبة الزحيلي، الأصول العامة لوحدة الدين الحق ص 132.

(3) الشاطبي، **الموافقات** ج2 ص17.

(4) رواه أحمد في مسنده عن أنس، ج3 ص198. وذكره العجلوني في كشف الخفاء برقم 2339 وقال: رواه البزار، والحاكم في علومه، والبيهقي، وابن طاهر، وأبو نعيم والقضاعي، والعسكري، والخطابي في العزلة عن جابر مرفوعا بلفظ: (إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهرا=

ومن البديهي أن تكون حرمة النفس أعظم من حرمة المال، بدليل أنه يجوز حال الاضطرار أكل مال الغير، مع ضمان مثله أو قيمته، حفاظاً على النفس، قال العز بن عبد السلام: " إذا اضطر إلى أكل مال الغير أكله، لأن حرمة مال الغير أخف من حرمة النفس، وفوات النفس أعظم من إتلاف مال الغير ببدل"[1].

الترجيح:

الذي أراه: أن حفظ الدين يقدم على حفظ النفس، عندما يتعلق الأمر بحفظ مجموع الأمة، ولذلك كان تشريع الجهاد، وجعله ذروة سنام الإسلام، رغم أن به هلاك النفس، وذلك لأن حفظ كيان الأمة وهيبتها بين الأمم، لتتمكن من نشر وتبليغ رسالتها العالمية للناس، أولى عند الله تعالى من المحافظة على نفوس بعض الأفراد الذين يمكن أن يستشهدوا في الجهاد، فهنا تعارضت مصلحتان: المصلحة العامة للأمة، والمصلحة الخاصة للأفراد، فنقدم الأولى؛ لأن المصلحة العامة، مقدمة على المصلحة الخاصة.

يقول العز بن عبد السلام:"وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى مصالح... وذلك كالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها... وكذلك التعزيرات، كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقة"[2].

=أبقى)، واختلف في إرساله ووصله. ورجح البخاري في تاريخه الإرسال، وأخرجه البيهقي أيضاً، والعسكري، عن عمرو بن العاص رفعه، لكن بلفظ: (فإن المنبت لا سفراً قطع ولا ظهراً أبقى) وزاد (فاعمل عمل امرئ يظن أن لن يموت أبداً، واحذر حذراً تخشى أن تموت غداً)، وسنده ضعيف، وله شاهد عند العسكري عن علي رفعه: (إن دينكم دين متين فأوغل فيه برفق فإن المنبت لا ظهرا أبقى ولا أرضا قطع)، وفي سنده الفرات بن السائب ضعيف، وهذا كالحديث الآخر الذي أخرجه البخاري وغيره عن أبي هريرة أن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، وروى أحمد عن أنس بلفظ: (إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق)، وليس فيه الترجمة. إسماعيل العجلوني الجراحي، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس**، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1351 هـ.

(1) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ج1 ص80.

(2) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ج1 ص14.

فالجهاد مفسدة تلحق المجاهد؛ لأن فيه فوات نفسه وهلاكها، ولكنه يصبح مصلحة عظيمة عندما يتعلق به حفظ الأمة، وهيبتها، وأمنها، واستقرارها، وذلك لأن المصلحة العامة، مقدمة على المصلحة الخاصة.

ويرى محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة: أن الإنسان إذا تأكد له أن إقدامه على الموت يحقق مصلحة للمسلمين، يجوز له الإقدام، ويحمد عليه، وأما إن تأكد أن إقدامه لا يحقق مصلحة المسلمين مع هلاكه، فلا يستحسن إقدامه.[1]

ونستطيع أن نفهم شرعية ما يقوم به المجاهدون اليوم في فلسطين والعراق والشيشان وكشمير، وسائر بلاد المسلمين، من خلال هذا النص، الذي قاله محمد بن الحسن الشيباني - رحمه الله تعالى - وأستطيع أن أجزم أن ما يفعلوه المجاهدون الآن من نكاية بالعدو، هو من أروع العمليات الاستشهادية التي حفلت بها حضارة الإسلام الخالدة.

ويقول العز بن عبد السلام: " التولي يوم الزحف مفسدة كبيرة، لكنه واجب إذا علم أنه يقتل من غير نكاية في الكفار، لأن التغرير بالنفوس إنما جاز لما فيه من مصلحة إعزاز الدين بالنكاية في المشركين، فإذا لم تحصل النكاية وجب الانهزام؛ لما في الثبوت من فوات النفوس مع شفاء صدور الكفار وإرغام أهل الإسلام، وقد صار الثبوت ههنا مفسدة محضة ليس في طيها مصلحة"[2].

---

(1) انظر: أبو بكر بن علي الرازي الشهير بـ (الجصاص)، **أحكام القرآن**، دار الفكر، بيروت، ج1 ص361، والنص الذي ذكره الجصاص هو: " فَإِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ ذَكَرَ أَنَّ رَجُلاً لَوْ حَمَلَ عَلَى أَلْفِ رَجُلٍ وَهُوَ وَحْدَهُ لَمْ يَكُنْ بِذَلِكَ بَأْسٌ إذَا كَانَ يَطْمَعُ فِي نَجَاةٍ أَوْ نِكَايَةٍ، فَإِنْ كَانَ لا يَطْمَعُ فِي نَجَاةٍ وَلا نِكَايَةٍ فَإِنِّي أَكْرَهُ لَهُ ذَلِكَ؛ لأَنَّهُ عَرَّضَ نَفْسَهُ لِلتَّلَفِ مِنْ غَيْرِ مَنْفَعَةٍ لِلْمُسْلِمِينَ. وَإِنَّمَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَفْعَلَ هَذَا إذَا كَانَ يَطْمَعُ فِي نَجَاةٍ أَوْ مَنْفَعَةٍ لِلْمُسْلِمِينَ ، فَإِنْ كَانَ لا يَطْمَعُ فِي نَجَاةٍ وَلا نِكَايَةٍ وَلَكِنَّهُ يُجَرِّئُ الْمُسْلِمِينَ بِذَلِكَ حَتَّى يَفْعَلُوا مِثْلَ مَا فَعَلَ فَيُقْتَلُونَ وَيُنْكُونَ فِي الْعَدُوِّ ، فَلا بَأْسَ بِذَلِكَ إنْ شَاءَ اللَّهُ لأَنَّهُ لَوْ كَانَ عَلَى طَمَعٍ مِنْ النِّكَايَةِ فِي الْعَدُوِّ وَلا يَطْمَعُ فِي النَّجَاةِ لَمْ أَرَ بَأْسًا أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهِمْ ، فَكَذَلِكَ إذَا طَمِعَ أَنْ يُنْكَى غَيْرُهُ فِيهِمْ بِحَمْلَتِهِ عَلَيْهِمْ فَلا بَأْسَ بِذَلِكَ، وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَأْجُورًا؛ وَإِنَّمَا يُكْرَهُ لَهُ ذَلِكَ إذَا كَانَ لا مَنْفَعَةَ فِيهِ عَلَى وَجْهٍ مِنْ الْوُجُوهِ وَإِنْ كَانَ لا يَطْمَعُ فِي نَجَاةٍ وَلا نِكَايَةٍ ، وَلَكِنَّهُ مِمَّا يُرْهِبُ الْعَدُوَّ، فَلا بَأْسَ بِذَلِكَ لأَنَّ هَذَا أَفْضَلُ النِّكَايَةِ وَفِيهِ مَنْفَعَةٌ لِلْمُسْلِمِينَ". السرخسي، **شرح السير الكبير**، الشركة الشرقية للإعلانات، ج ص1512 - 1513.

(2) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ج1 ص95.

وأما عندما يتعلق الأمر بالمصلحة على مستوى الأفراد ، دون أن تعارضها مصلحة الجماعة ، فإن المحافظة على النفس البشرية مقدم على مصلحة الدين ، ودليل ذلك أن الله تعالى شرع الرخص كأكل الميتة ، وشرب الخمر ، حالة الاضطرار ، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1].

والترخيص للإنسان بمثل هذه الأمور ، دليل على أن حياة الإنسان مقدمة على أوامر الدين ، عند حدوث الضرورات التي تتعرض فيها النفس البشرية لخطر الموت ، والأمثلة التي ضربها الفقهاء على هذا كثيرة لا يتسع لها المقام.

(1) البقرة/173.

المبحث الثالث
النفس البشرية.. تعريفها ومكانتها

مقاصد الشريعة الإسلامية تهدف في الدرجة الأولى إلى حفظ الضرورات الخمس، وحفظ النفس البشرية من أهم هذه الضرورات، إن لم تكن الأهم - كما اتضح في المبحث السابق - ولأن هذا البحث يهدف أصلاً إلى بيان الوسائل التي راعتها الشريعة الإسلامية للمحافظة على النفس البشرية من جرائم القتل، فقد رأيت أن أفرد هذا المبحث لبيان المقصود بالنفس البشرية، ثم توضيح المكانة التي أولتها شريعتنا الغراء لهذه النفس، وجعلت ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف النفس لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مكانة النفس البشرية في الإسلام.

المطلب الأول: تعريف النفس لغة واصطلاحاً

أولاً: النفس لغة

وردت كلمة النَّفْس في اللغة بمعان متعددة، فذكرت بمعنى الروح، والجسد، والعين: أي عين الشيء وكنهه وجوهره، وتأتي بمعنى العظمة، والكبر، والعزة، والهمة، والأنفة، والدم.[1]

وفي المحصلة فإنها تطلق في الأغلب ويراد منها أحد معنيين:

الأول: الروح: فيقال خرجت نفسه، أي روحه.[2]

قال ابن منظور: "قال أَبو إسحاق: النَّفْس في كلام العرب يجري على ضربين:

---

(1) انظر: محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مكتبة الحياة، بيروت، ج4 ص259 - 261.

(2) محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح**، ج1 ص280.

أَحدهما: قولك خَرَجَتْ نَفْس فلان: أَي رُوحُه، وفي نفس فلان أَن يفعل كذا أَي في رُوعِه"[1].

وقال الراغب الأصفهاني[2]: النفس: الروح في قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُواْ أَنفُسَكُمُ﴾[3]، وقوله: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾ [4].

الثاني: ذات الشيء وحقيقته:

قال ابن منظور: والضَّرْب الآخر: مَعْنى النَّفْس فيه: مَعْنى جُمْلَةِ الشيء وحقيقته، تقول: قتَل فلانٌ نَفْسَه وأَهلك نفسه، أَي أَوْقَعَ الإِهْلاك بذاته كلِّها وحقيقتِه.[5]

والرأي المختار في هذا البحث، هو أن النفس تعني: الروح والجسد معاً؛ لأن هذا المعنى وهو الأقرب للصواب كما سيتضح، وهو متفق مع مقصد هذه الرسالة، من حفظ الروح والجسد.

ثانياً: النفس اصطلاحاً

ليس القصد في تعريفنا للنفس، الحديث عن المعنى الفلسفي، ـ بمعنى أنها الجوهر اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة والإرادة ـ ولا الحديث عن الخلاف القائم بين الفلاسفة والمتكلمين، ـ هل هي الروح؟ أو الجسد؟ أو شيء آخر غيرهما؟ ـ وإنما نريد بها ما عليه اصطلاح الشرع من أنها: ذلك الوجود الحسي الواعي المتكامل، الشامل للروح والجسد، المتلازمين اللذين لا ينفصل أحدهما عن الآخر طوال الحياة.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج3 ص681.

(2) الحسين بن محمد المعروف بـ (الراغب الأصفهاني)، ت: 502هـ، المفردات في غريب القرآن الكريم، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، ط: بلا، ص502.

(3) الأنعام/93.

(4) البقرة/235.

(5) ابن منظور، لسان العرب، ج3 ص681.

وبعبارة أخرى هي المرادفة لكلمة الإنسان، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا[1]﴾، وقال جل شأنه: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلا بِالْحَقِّ[2]﴾. [3]

ويؤيد هذا المعنى، أن النفس لا تأتي في القرآن الكريم إلا مرتبطة بالإنسان، - من بين جميع المخلوقات - فلا يوجد نص قرآني واحد يدل على أن للحيوانات أنفساً.

وقيل في تعريف الإنسان: هو ذلك الموجود الحي المتميز بالشعور والإحساس الفطري عن غيره من الموجودات الأخرى، والأشياء المادية، ويتمتع بمخزون خاص ودوافع ذاتية معينة، تتطلب بذاته وفي حد نفسها، مسيرة وظروفاً معينة، لبلوغ مراحل تكاملية على أساس من مخطّط مرسوم.[4]

المطلب الثاني: مكانة النفس البشرية في الإسلام

الإنسان من أعظم ما خلق الله تعالى، إن لم يكن أعظمها، فقد خلقه الله تعالى بيده، ونفخ فيه من روحه، وقد بلغ من إجلال هذا المخلوق وإكرامه أن نُسب خلقه إلى ذات الله جل جلاله، فقال سبحانه: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[5]، وهذه هي المرة الوحيدة التي يستعمل الله تعالى فيها هذه الصيغة بالنسبة لأي خلق من خلقه، فكل الخلائق أخبر عنها بأنه تعالى خلقها أو فطرها، أو سوّاها، أو جعلها...إلا الإنسان فقد أضاف خلقه إلى يديه، وفي هذا غاية الإكرام من الرب الأعلى لهذا المخلوق، أن تولاه بيده سبحانه وتعالى.

---

(1) الشمس/7.

(2) الإسراء/33.

(3) انظر: وهبة الزحيلي، **الأصول العامة لوحدة الدين الحق**، الطبعة الأولى، المكتبة العباسية، دمشق، 1972م، ص130.

(4) حيدر البغدادي، مقالة بعنوان: **بين الحريات وحقوق الإنسان**، مجلة النبأ، العددان (32 ـ 33)، السنة الخامسة (محرم ـ صفر) 1420هـ، ص33.

(5) ص/75.

والله عز وجل خلق الإنسان في أحسن تقويم، فقال سبحانه وتعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[1] وقال عز شأنه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[2].

قال القاضي ابن العربي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[3]، قال: "ليس لله تعالى خلق هو أحسن من الإنسان، فإن الله خلقه حياً، عالماً، قادراً، مريداً، متكلماً، سميعاً، بصيراً، مدبراً، حكيماً، وهذه صفات الرب"[4].

فهذه الصفات الربانية التي مُنح الإنسان قبساً منها، ومنح القدرة على تنميتها، واستثمارها، هي أحد أهم أسباب تميز الإنسان.

والأهم من هذا كله، وسر هذا كله، هو أنه سبحانه وتعالى نفخ فيه من روحه فقال جل شأنه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾[5]، وهذه الميزة في الحقيقة، تمثل نوعاً من التشريف والتكريم، لا يكاد يدركه عقل، أو يستوعبه فكر، ولذلك جاءت الآية الأخرى في قوله تعالى: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[6]، ولا نعلم مخلوقاً آخر نفخ الله تعالى فيه من روحه، وأعطاه هذا الامتياز.[7]

فالنفخ في الإنسان من روح الله هو سبب سموه وتفوقه، ومنبع مواهبه ومؤهلاته، ولذا شاءت إرادة الله تعالى أن يكون الإنسان خليفة في الأرض، فميزه عن بقية مخلوقاته بالعقل والتفكير، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض جميعاً؛ ليسهل عليه القيام بمهام الخلافة، قال تعالى في بيان استخلافه للإنسان: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ

(1) التين/4.

(2) الإسراء/70.

(3) التين/4.

(4) ابن العربي، **أحكام القرآن**، 415/4.

(5) الحجر28ـ29.

(6) الإسراء/85.

(7) أحمد الريسوني، **إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان**، ص42 ـ 43، وهي عبارة عن مقالة كتبها الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني، ونشرت في كتاب الأمة. انظر: مجموعة من الباحثين، **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة**، كتاب الأمة العدد87، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ قطر، محرم 1423هـ.

بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ۞ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1] قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أي يخلفني في الحكم بالعدل بين خلقي، وإن ذلك الخليفة هو آدم ومن قام مقامه في طاعة الله، والحكم بالعدل بين خلقه"[2].

وبسبب هذا الامتياز أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم، فالعلة الحقيقية لإسجاد الملائكة لآدم عليه السلام، هي التسوية الخاصة الفائقة لهذا الكائن، ثم تتويجها بالنفخ فيه من روح الله، وهذا واضح في النظم القرآني:﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ﴾[3] فهو سجود لهذه الخاصية ولأجلها، وليس كما زعم التعيس إبليس الذي أبى أن يسجد وقال: ﴿أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾[4]، حيث رأى في سجوده لآدم سجوداً لكائن طيني لا أقل ولا أكثر.[5]

والله تعالى علّم آدم الأسماء كلها، والأسماء هي مفاتيح العلم والتعلم، وهو سبحانه علّمه ما لم يكن يعلم، ـ ﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[6] ـ ومن ذلك أنه علمه البيان، ـ ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[7] ـ والبيان ليس مجرد النطق والكلام، بل البيان قبل ذلك، فكر ونظم للأفكار، ثم ترتيبها وبيانها[8].

ولكي تتحقق خلافة الإنسان في الأرض، فلا بد من بقاء النوع الإنساني إلى أجل معلوم، وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، ومن أجل ذلك خلق الله تعالى الذكر

---

(1) البقرة/30 ـ 31.

(2) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، ت: 774هـ، **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت، سنة النشر: 1401هـ، ج1 ص71.

(3) الحجر28 ـ 29

(4) الإسراء/61.

(5) انظر: أحمد الريسوني، **إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان**، ص44.

(6) العلق/5.

(7) الرحمن/4

(8) انظر: أحمد الريسوني، **إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان**، ص43.

والأنثى، لكي يتم التناسل، وحمى هذه النفس الإنسانية بسياج منيع من الضمانات والتشريعات الكفيلة باستمرار بقائها.[1]

فالإنسان والقرآن هما محورا الحياة، وأساسا الوجود في المنظور الإسلامي، فلولا وجود الإنسان لما كان القرآن ولا الكتب السماوية، ولولا إرسال الرسل لما عرف الإنسان خالقه، ولما كانت هذه العبادات والطاعات، التي يقدمها الإنسان لربه طلباً لرضاه وطمعاً في عفوه ومغفرته، وشكراً له على نعمه.[2]

وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: " فلو عدم الدين، عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش".[3]

فللنفس الإنسانية أهمية جليلة في نظر الإسلام استحقت معها أن تكون إحدى الضرورات الخمس، ذلك أن حياة الإنسان هي المقصد الأسمى الذي ترتد إليه سائر مقاصد التشريع الإسلامي، وذلك لتوقفها جميعاً على الإنسان نفسه، سواء من حيث إيجادها، أو تنميتها، أو حفظها.[4]

وقد حفظ الله تعالى النفس الإنسانية من جانب الوجود، ومن جانب العدم:

أما من جانب الوجود؛ فشرع الله تعالى الزواج بقصد التكاثر، والتناسل، وبالتالي حفظ النوع الإنساني من الانقراض، ثم أوجب المحافظة على النفس بتزويدها بأسباب بقائها واستمرارها في هذه الحياة، كالطعام والشراب واللباس والسكن.

وأما من جانب العدم؛ فحفظ الله تعالى النفس بتحريم الاعتداء عليها، بأي نوع من الاعتداء، ومن أي إنسان كائناً من كان، حتى من اعتداء الإنسان على نفسه، وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: "والحفظ لها –أي الضرورات الخمس، ومنها حفظ النفس ـ يكون بأمرين:

(1) انظر: حسن عزت، **نعم الله في خلق الإنسان كما يصورها القرآن الكريم**، ص91.

(2) انظر: صالح درادكه، **الإنسان في القرآن الكريم**، مؤسسة شيرين للنشر، عمان ـ الأردن، 1987م، ص7.

(3) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2 ص17.

(4) انظر: محمد عقلة، **الإسلام مقاصده وخصائصه**، الطبعة الأولى، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان ـ الأردن، 1405هـ ـ 1985م، ص165.

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم"[1].

ومما يدل على الأهمية الكبرى التي تحظى بها النفس الإنسانية في الإسلام، أن الله تعالى جعل الاعتداء على الحياة البشرية بدون وجه حق، جريمة في حق الإنسانية كلها، قال تعالى: ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا**﴾[2].

لهذا كله كان تقديس الشرع لحق الحياة، وحمايته لها، بدليل التهديد بالعذاب الشديد؛ بل بالخلود في النار، عقاباً أخروياً لمن أقدم على قتل نفسه، أو قتل غيره،[3] قال الله تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا**﴾[4].

فحق الحياة هو أول الحقوق الأساسية للإنسان، وبعده تبدأ بقية الحقوق، وعند وجوده تطبق بقية الحقوق، وعند انتهائه تنعدم كل الحقوق.[5]

وحق الحياة هو حق للإنسان في الظاهر، ولكنه في الحقيقة منحة من الله تعالى، وليس للإنسان فضل في إيجاده، وكل اعتداء عليه يعتبر جريمة في نظر الإسلام.[6]

هذا، وقد تضافرت الأدلة الشرعية على تحريم قتل النفس البشرية بدون حق، وسيأتي ذكرها في الفصل الثالث من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

---

(1) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2 ص8.

(2) المائدة/32.

(3) فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي** ص246.

(4) النساء/93.

(5) محمد الزحيلي، **مقاصد الشريعة..أساس لحقوق الإنسان**، ص100، وهي عبارة عن مقالة كتبها الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي، ونشرت في كتاب الأمة. انظر: مجموعة من الباحثين، **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة**، كتاب الأمة، العدد87، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، محرم 1423هـ.

(6) المرجع السابق، ص100.

النتائج:

من خلال ما سبق يتضح لنا النقاط الآتية:

أولاً: الأصل أن الفعل المأذون فيه بحكم شرعي، ينبغي أن يحقق المصلحة التي أرادها الشارع منه، وذلك أن الشريعة إنما جاءت أصلاً لتحقيق مصالح العباد، ولكن في حال ما إذا أصبح الفعل المأذون فيه ذريعة أو وسيلة إلى المفسدة، فإن الشريعة في هذه الحالة تتدخل لرفع تلك المفسدة، عن طريق سد جميع الطرق التي توصل إليها، سواء أكان ذلك بقصد من الفاعل، أم بغير قصد منه.

وفلسفة ذلك: أنه إذا حصل التعارض بين المصلحة التي يفترض أن يحققها الفعل المأذون فيه، وبين المفسدة التي يؤول إليها؛ فالقاعدة المقررة عند الأصوليين: أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، وهذه القاعدة هي إحدى أهم القواعد التي تنهض بمشروعية قاعدة "سد الذرائع".

يقول الحموي: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح، فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالباً؛ لأن اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات".[1]

"والشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة".[2]

وأما إذا كان كلا الأمرين مفسدة في ذاته، فـ " الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، يعني أن الضرر يجوز إزالته بضرر يكون أخف منه، ولا يجوز أن يزال بمثله، أو بأشد منه"[3].

يقول العز بن عبد السلام: وكل مصلحة خالصة عن المفاسد فهي واجبة، أو مندوبة، أو ما دونه... وكل مصلحتين متساويتين يمكن الجمع بينهما، جمع بينهما، وكل مصلحتين متساويتين يتعذر الجمع بينهما، فإنه يتخير بينهما، وكل مفسدتين

(1) احمد بن محمد الحموي (حنفي المذهب)، **غمز عيون البصائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1 ص290.

(2) الشاطبي، **الموافقات**، ج2 ص364.

(3) علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، المادة (27)، دار الجيل، بيروت، ج1ص40.

متساويتين يمكن درؤهما فإنه يتخير بينهما، وكل مصلحتين إحداهما راجحة على الأخرى، لا يمكن الجمع بينهما، تعين أرجحهما، وكل مفسدتين أحدهما أقبح من الأخرى، لا يمكن درؤهما، تعين دفع أقبحهما، وكل مصلحة رجحت على مفسدة، التزمت المصلحة، مع ارتكاب المفسدة، وكل مفسدة رجحت على مصلحة، دفعت المفسدة بتفويت المصلحة.[1]

ويقول الدكتور حسين حامد: "وحاصل الأمر أننا لا نقف عند ظاهر الأمر فنحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات وتحت كل الظروف، حتى في الحالات التي لا يحقق فيها الفعل المصلحة التي شرع لتحقيقها، أو كان تحقيق الفعل لهذه المصلحة يترتب عليه فوات مصلحة أهم، أو حصول ضرر أكبر، وبالمثل؛ فإننا لا نقف عند ظاهر النهي فنحكم بعدم مشروعية الفعل في جميع الحالات، وتحت كل الظروف، حتى إذا أدى ذلك إلى حصول مفسدة أشد من المفسدة التي قصد بالمنع من الفعل درؤها، بل الواجب تحصيل أرجح المصلحتين، ودفع أشد الضررين".[2]

ثانياً: إن القول بسد الذرائع، نظر إلى مقاصد التشريع، والنتيجة التي يؤول إليها الفعل، فما دامت نتيجة الفعل لا تستقيم مع مقصد الشارع؛ فإن التذرع به يبطل ولو كان مباحاً أصالة، وقاعدة سد الذرائع تقوم ـ في الغالب الأعم ـ على منع الطرق والوسائل المعتبرة والجائزة في ذاتها إذا آلت إلى مفسدة تساوي، أو هي أكبر من المصلحة المترتبة على ذلك الفعل.

وعليه؛ فإن الشارع الحكيم لم يسد جميع الذرائع التي تؤول إلى الفساد، بل كان يوازن بين ما في الفعل المشروع من المصلحة، وبين ما يؤول إليه من المفسدة، وعلى ضوء ذلك يكون الحكم بطلب الفعل، أو طلب الترك.

---

(1) انظر: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي أبي محمد، الشهير بـ (العز بن عبد السلام)، ت:660هـ، **الفوائد في اختصار المقاصد**، تحقيق: إياد خالد الطباع، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، دمشق، ص51. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: العز بن عبد السلام، **الفوائد**.

(2) حسين حامد، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، ص194 ـ 195.

لذلك نجد بعض الأفعال التي هي ذريعة إلى المفسدة، ولكن ثبت عدم سدها، لرجحان المصلحة التي تؤول إليها، قياساً إلى ما فيها من مفسدة، كتشريع الجهاد[1]، فإن فيه مفسدة عظيمة تتمثل في أنه يؤول إلى إزهاق النفس البشرية، التي هي أهم ما خلق الله تعالى، ولكن الجهاد شرع لأنه وسيلة إلى حفظ مقصد عظيم آخر هو الأهم على الإطلاق، ألا وهو حفظ الدين، وذلك لأن الدين هو الحافظ لجميع مقاصد الشريعة، فكانت مصلحته مقدمة على غيرها.

يقول ابن تيمية: " فإنا نعلم: إنما حرمت الأشياء لكونها في نفسها فساداً، بحيث تكون ضرراً لا منفعة فيه، أو لكونها مفضية إلى فساد بحيث تكون هي في نفسها فيها منفعة، وهي مفضية إلى ضرر أكثر منها فتحرم، فإن كان ذلك الفساد فعلاً محظوراً سميت ذريعة، وإلا سميت سبباً ومقتضياً، ونحو ذلك من الأسماء المشهورة، ثم هذه الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه يحرمها مطلقاً، وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي لكن الطبع متقاض لإفضائها".[2]

ويقول ابن عاشور: "واعلم أن إفضاء الأمور الصالحة إلى مفاسد، شيء شائع في كثير من الأعمال، بل ربما كان ذلك الإفضاء إلى الفساد غير حاصل إلا عند كمال الأمور الصالحة، مثل النار؛ فإن حالة كمالها - وهو الاشتعال الذي به صلاح الموقدين - هي حالة إفضائها إلى مفسدة الإحراق، فاعتبار الشريعة بسد الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل، فهذه هي الذريعة الواجب سدها".[3]

ثالثاً: إن المصالح التي هدف الشارع إلى تحقيقها ليست كلها بنفس القوة، ولذلك قسمها الأصوليون إلى: **ضرورية، وحاجية، وتحسينية**، وكلها مقصودة للشارع؛ لأن المقصد العام للشريعة هو إقامة مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

(1) انظر: العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1 ص14.

(2) تقي الدين بن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج6 ص173.

(3) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص116.

وإن أقوى المصالح ـ المقاصد ـ على الإطلاق، هي المصالح الضرورية، ذلك أن الحياة لا تستقيم بدونها؛ فإذا ما فقدت اختل نظام الحياة، وعمت الفوضى، وحلت المفاسد، وتدنى المستوى الإنساني، وضاعت أسباب الاستقرار والسعادة.

وهذه المصالح الضرورية حصرها العلماء في خمس هي: حفظ الدين، النفس، العقل، العرض، المال، ولأن كل ما خلقه الله تعالى في هذه الدنيا جعله مسخراً لخدمة الإنسان؛ فإن الإنسان وحفظ نفسه من الهلاك هو من أهم الضرورات الخمس، إن لم يكن أهمها قاطبة.

الفصل الثالث

جرائم القتل وسد ذرائعها في الشريعة الإسلامية





الفصل الثالث
جرائم القتل وسد ذرائعها في الشريعة الإسلامية

جرائم القتل، ابتلاء ابتليت به البشرية منذ أن أقدم أحد ابني آدم عليه السلام على قتل أخيه غيرة وحسداً، وما زالت البشرية تعاني من هذا الشر المستطير إلى يومنا هذا، الأمر الذي لفت أنظار المفكرين في مختلف العصور إلى أهمية إيجاد حل لهذه المعضلة، ودعاهم إلى دراسة أسبابها، والوقوف على الوسائل المناسبة التي تحول دون حدوثها، أو على الأقل تقلل منها.

والشريعة الإسلامية ـ بصفتها من عند الله تعالى ـ جاءت بما لم ولن يأتيَ به أحد في هذا المضمار، إذ بيّنت أهمية النفس الإنسانية ومكانتها العظيمة عند الله تعالى، ثم رتبت جزاءً من جنس العمل لمن يعتدي عليها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾[1]، وقبل ذلك منعت جميع الأسباب والوسائل التي قد تؤدي إلى الإقدام على هذه الجريمة المنكرة، فتكون بذلك قد حفظت للنفس مكانتها بين خلق الله، ومن ثم حرمت قتلها بلا مسوغ، وفي هذا الفصل سأبين معنى الجريمة لغة واصطلاحاً، ومفهوم القتل وعقوبته في الإسلام، والشرائع السماوية الأخرى، ثم سأقوم في المبحث الثاني ببيان الوسائل التي اتبعتها شريعتنا لسد ذرائع القتل أو تقليلها.

وقد قمت بتقسيم هذا الفصل إلى مبحثين، وحسب التقسيم الآتي:

المبحث الأول: جرائم القتل في الشريعة الإسلامية، ويتضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول: الجريمة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مفهوم القتل لغة واصطلاحاً.

المطلب الثالث: حكم القتل وعقوبته في الشرائع السماوية.

المطلب الرابع: أنواع القتل.

---

(1) البقرة/178.

المبحث الثاني: تطبيقات قاعدة "سد الذرائع" في منع جريمة القتل، ويتضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول: ظاهرة الثأر وعلاجها.

المطلب الثاني: مشكلة المخدرات أسبابها وعلاجها.

المطلب الثالث: منع شهادة العدو على عدوه.

المطلب الرابع: قتل الجماعة بالواحد.

المطلب الخامس: حرمان القاتل من الميراث والوصية.

المطلب السادس: منع بيع السلاح لمن يخشى منه حرب المسلمين.

المطلب السابع: منع القاضي من القضاء بعلمه.

المطلب الثامن: منع الخروج على الإمام المسلم بقوة السلاح.

المطلب التاسع: مشكلة حوادث السير وعلاج الإسلام لها.

المطلب العاشر: ظاهرة إطلاق العيارات النارية في الأفراح والمناسبات وعلاجها.

المبحث الأول
جرائم القتل في الشريعة الإسلامية

بعد أن بينت في الفصل السابق، الاهتمام الذي أولته الشريعة الإسلامية لمقاصدها، وخصوصاً الضرورية، وعلى رأسها النفس البشرية، فإنني سوف أوضح في هذا المبحث ما تعنيه جريمة القتل، بصفتها تقع أساساً على النفس التي حرَّم الله قتلها.

وفي هذا المبحث تعرضت لمعنى الجريمة لغة واصطلاحاً، ثم تناولت بالبحث مفهوم القتل لغة واصطلاحاً، وعقوبته في الشرائع السماوية، وأنهيت هذا المبحث ببيان أنواع القتل عند فقهاء الإسلام.

وقد قسمت هذا المبحث إلى أربعة مطالب هي:

المطلب الأول: الجريمة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مفهوم القتل لغة واصطلاحاً.

المطلب الثالث: حكم القتل وعقوبته في الشرائع السماوية.

المطلب الرابع: أنواع القتل.

المطلب الأول: الجريمة لغة واصطلاحاً

أولاً: الجريمة لغة[1]

وردت كلمة (جَرَمَ) ومشتقاتها في اللغة بمعان عدة أذكر منها:

الكسب: فتقول جَرَمَ لأهله، بمعنى اكتسب لهم، ولكنها تطلق منذ القديم على الكسب المكروه غير المستحسن،[2] يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿**وَيَا قَوْمِ لاَ يَجْرِمَنَّكُمْ**

---

(1) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي أبو عبد الرحمن، ت: 175هـ، **كتاب العين**، تحقيق: د.مهدي المخزومي، و د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج6 ص118 ـ 119. الراغب الأصفهاني، **المفردات**، ص91. ابن منظور، **لسان العرب**، ج12 ص91 ـ 92.

(2) انظر: الراغب الأصفهاني، **المفردات**، ص91.

شِقَاقِي أَن يُصِيبَكُم مِّثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى[2]﴾، وقوله: ﴿لا يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ أي: لا يحملنكم، وقال أبو عبيدة والفراء: معنى ﴿لا يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ أي: لا يكسبنكم بغض قوم أن تعتدوا الحق إلى الباطل، والعدل إلى الظلم[3].

وقرأ يحيى بن وثاب "يُجْرِمَنَّكُمْ"، أي: لا يدخلنكم في الجرم؛ كما تقول: آثمني أي أدخلني في الإثم[4].

وتأتي بمعنى اليمين، لقوله تعالى: ﴿لاَ جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ﴾[5]. والجُرم بالضم: الذنب، وهو جريمة.[6]

فالجريمة تطلق على كل ما هو مخالف للحق والعدل والطريق المستقيم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُواْ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ[7]﴾، وقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلاً إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾[9].

ثانياً: الجريمة اصطلاحاً

مفهوم الجريمة من المفاهيم التي حظيت بالدراسة قديماً وحديثاً، وتناول تعريفه الكثير من العلماء، في مختلف التخصصات، فقد تعددت عبارات المعرفين واختلفت تبعاً لتخصصاتهم، فعرفه علماء الشريعة الإسلامية، وعلماء القانون، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس.

(1) هود/89 ـ 90.

(2) المائدة/8.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6 ص45 ـ 46.

(4) المصدر السابق، ج6 ص111.

(5) النحل/62.

(6) الفراهيدي، كتاب العين، ج6 ص119.

(7) المطففين/29.

(8) المرسلات/46.

(9) القمر/47.

وفي بحثي هذا سوف أتعرض لتعريفات علماء الشريعة الإسلامية، ثم علماء القانون.

1- تعريف الجريمة في الاصطلاح الشرعي:

مفهوم الجريمة في الاصطلاح الشرعي له معنيان: عام، وخاص.

أ- المعنى العام للجريمة:

وردت كلمة الإجرام وما اشتق منها في القرآن الكريم في واحد وستين موضعاً منها: قوله تعالى: ﴿سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ اللّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُواْ يَمْكُرُونَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُم مُّوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا﴾[3]. وفي جميع مواضعها ثبت أنها صفة لمن عصى الله ورسوله.

فالجريمة في معناها العام هي: إتيان فعل محرم يُعاقب المكلف على فعله، أو ترك فعل واجب يعاقب المكلف على تركه؛[4] فكل جريمة لها في الشرع جزاء عاجل في الدنيا، وآجل في الآخرة.

وهذا التعريف عام في كل معصية، أو إثم، أو مخالفة لأوامر الله تعالى ونواهيه، سواء أكانت هذه المعصية نتيجة سلوك يمكننا أن نلمسه مادياً، كالزنى، والسرقة، والكذب، أم كانت معصية مستترة في النفس البشرية، لا نلمس لها نتيجة مادية، كالحقد، والحسد، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُواْ يَقْتَرِفُونَ﴾[5]، وسواء أكانت العقوبة المقررة لها دنيوية أم أخروية، وسواء أكانت ناتجة عن فعل أم امتناع عن فعل.

---

(1) الأنعام /124.

(2) الأعراف /40.

(3) الكهف /53.

(4) انظر: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي**، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1986م، ج1 ص66. وانظر: محمد أبو زهرة، **الجريمة**، دار الفكر العربي، مصر، ص24.

(5) الأنعام/120.

ب- **المعنى الخاص للجريمة:**

تعرف الجريمة باعتبار سلطة القاضي عليها، وباعتبار ما قرره الشارع لها من عقوبة دنيوية بأنها: "محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير"[1].

والمحظورات هي: إما إتيان فعل منهي عنه، أو ترك فعل مأمور به، وقد وصفت المحظورات بأنها شرعية، إشارة إلى أنه يجب في الجريمة أن تحظرها الشريعة.

وتعريف الماوردي للجريمة يعد من أقدم ما وصلنا في تعريف الجريمة بمعناها الخاص - بحسب اطلاعي - والملاحظ أن جلّ من كتب في هذا الموضوع وجدناه ينقل كلام الماوردي نصاً أو معنى، ومن الذين اختلفت عباراتهم لكنهم لم يخرجوا عن المعنى السابق، ما ذهب إليه محمد أبو زهرة بأنها: "الأمر المحظور الذي يكون فيه عقاب يقرره القضاء"[2].

وعرفها الحصري بأنها: "الفعل أو الترك لأمر من الأمور، يدخل هذا الأمر تحت عقوبة دنيوية هي: الحد، أو القصاص، أو التعزير"[3].

ويظهر من التعريفين السابقين أن عبارتهما لا تخرجان عن المعنى الذي ذكره الماوردي.

عرف علماء اللغة الجَرَمَ بالكسب، والجُرْمُ، بالضم: الذَّنْب[4].

---

(1) أبو الحسن علي بن محمد حبيب الماوردي، ت: (450)هـ، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الطبعة الأولى. دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ص273. وهو كتاب في النظم الإسلامية السياسية والمالية والقضائية والإدارية والعسكرية، بحث فيه الإمام الماوردي الشافعي، الأحكام الشرعية المتعلقة بالإمامة، والخلافة، والوزارة، بأنواعها وشروطها، والإمارة على الجهاد والبلاد، وولاية القضاء، وولاية المظالم، وإمامة الصلاة والولاية على الحج والصدقات...وهو أشهر كتاب في النظم الإسلامية والسياسة الشرعية. واعتمد عليه كل من جاء بعده واختصره السيوطي، ويمتاز الكتاب بالوضوح وحسن الترتيب والتنظيم والمقارنة بين المذاهب، والاستدلال بالأحاديث والآثار والأشعار وأقوال ذوي الاختصاص.

❖ **الماوردي:** هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، أقضى القضاة، درس بالبصرة وبغداد سنين كثيرة، وله مصنفات كثيرة في الفقه والتفسير وأصول الفقه والآداب، وكان حافظا للمذهب توفي سنة 450هـ. انظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، ج1، ص138.

(2) أبو زهرة، الجريمة، ص26.

(3) أحمد الحصري، **القصاص ـ الديات ـ العصيان المسلح ـ في الفقه الإسلامي**، الطبعة الثانية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، عمان، الأردن، 1974م.

(4) انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، ص43، وانظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ص91.

والجريمة في الاصطلاح لا تخرج عن ذلك فهي كسبٌ، إما بفعل لأمر محرم، أو بترك لفعل واجب، وهو كسب محرم شرعاً، أوجب الشارع له جزاءً دنيوياً أو أخروياً، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[1]، ومعنى الآية: لا تحملنكم عداوة قوم على أن تعتدوا عليهم، بترك العدل وإيثار العدوان على الحق[2].

والاعتداء يكون بفعل أمر منهي عنه، أو ترك واجب مأمور به، ودلت الآية على أن الاعتداء بالامتناع عن العدل يعدّ جريمة.

2- تعريف الجريمة في القانون:

اختلفت عبارة علماء القانون في تعريفهم للجريمة، ولكنهم في المجموع يرون أن من يقرر كون الفعل جريمة أم لا هو القانون.

فذهب محمد أبو عامر إلى أن الجريمة هي: "فعل غير مشروع، إيجابي أو سلبي، صادر عن إرادة جنائية يقررها القانون لمرتكب هذا الفعل، عقوبة أو تدبيراً احترازياً"[3].

فهو فعلٌ أو امتناع عن فعلٍ، يحرمه النظام القانوني، ويقرر له جزاءً جنائياً، هو العقوبة التي توقعها الدولة عن طريق الإجراءات التي رسمها واضع القانون.

وعرفها عبد الفتاح خضر بأنها: "سلوك إنساني غير مشروع، إيجابياً كان أم سلبياً، عمدياً كان أم غير عمدي، يرتب له القانون جزاء جنائياً"[4].

يتبين مما سبق أن الشريعة والقانون، يتفقان في المضمون العام للجريمة، في أنها فعل غير مشروع (محظورات)، إيجابي أو سلبي (أوامر أو نواهي).

ولكنْ هنالك اختلاف واضح بين الشريعة والقانون من جهتين:

---

(1) المائدة/8.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج6 ص109.

(3) محمد أبو عامر، **دراسة في علم الإجرام والعقاب**، دار المطبوعات الجامعية، بيروت، سنة النشر 1993م، ص29.

(4) عبد الفتاح خضر، **الجريمة وأحكامها في الاتجاهات المعاصرة والفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى، إدارة البحوث، سنة النشر 1985م، ص20.

الأولى: من حيث المصدر: فمصدر الشريعة الإسلامية هو الله تعالى، ومصدر القانون الوضعي هو البشر.

الثانية: من حيث مراعاة الأخلاق، فالشريعة تراعي الناحية الأخلاقية وتحاسب عليها، في حين نرى أن القانون لا يراعي هذه الناحية ولا يلتفت إليها، فهو لا يحاسب على الكفر مع أنه أكبر الجرائم وأساسها.[1]

النتائج:

نستنتج مما سبق ما يلي:

1- الجريمة لغة: الذنب، وشرعاً: هي الفعل أو الامتناع عن الفعل الذي يترتب عليه عقوبة، دنيوية أو أخروية.

2- لا يخرج التعريف القانوني عن التعريف الشرعي إلا في عدم اعتباره للعقوبة الأخروية، وفي أن مصدره هو البشر، بينما مصدر الشريعة الإسلامية هو الله تعالى.

3- المجرم هو من فعل فعلاً يُعاقب عليه، أو امتنع عن فعلٍ واجب عليه، بحيث استوجب العقوبة بسبب امتناعه.

4- الجرائم التي يهدف هذا البحث إلى بيانها، هي تلك التي تتعلق بالاعتداء على النفس البشرية بجريمة القتل - **سواء أكانت مقصودة من الجاني أم لا** - دون سواها.

المطلب الثاني: مفهوم القتل لغة واصطلاحاً

أولاً: القتل لغة

قال ابن فارس: قتل: القاف والتاء واللام، أصل صحيح، يدل على إذلال، وإماتة.[2]

(1) انظر: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي**، ج1 ص71 بتصرف.

(2) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج5 ص56.

وقال الفراهيدي: " قتله: إذا أماته بضرب، أو حجر، أو علة". [1]

وتقول: قتَل فلانٌ نَفْسَه وأَهلك نفسه، أَي أَوْقعَ الإِهْلاك بذاته كلِّها وحقيقتِه. [2]

فكلمة القتل بمعناها اللغوي تعني: الإماتة.

فقتله قتلاً: أزهق روحه فهو قتيل، إذا أَماته بضرْب أَو حجَر أَو سُمّ أَو علَّة، والجمع قتلى وقتلاء [3].

وفرّق الراغب الأصفهاني بين القتل والموت فقال: أصل القتل إزالة الروح عن الجسد كالموت، لكن إذا اعتبر بفعل المتولي لذلك يقال: قتل، وإذا اعتبر بفوت الحياة يقال: موت.

وهذا الملحظ الدقيق للأصفهاني هو ما ذهب إليه الفقهاء في التفريق بين القتل والموت.

ثانياً: القتل اصطلاحاً

لا يخرج المعنى اللغوي عن المعنى الاصطلاحي، قال الجرجاني: القتل هو فعل يحصل به زهوق الروح. [4]

وفَرّق علاء الدين الطرابلسي بين القتل والموت بقوله: هُوَ فِعْلٌ يُضَافُ إلَى الْعِبَادِ بِحَيْثُ تَزُولُ بِهِ الْحَيَاةُ، وَزَوَالُ الْحَيَاةِ بِدُونِ فِعْلِ الْعِبَادِ يُسَمَّى مَوْتًا. [5]

(1) الفراهيدي، **كتاب العين**، ج5 ص127.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج3 ص681.

(3) انظر: الحسين بن محمد المعروف بـ (الراغب الأصفهاني)، ت: 502 هـ، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص393. ابن منظور، لسان العرب ج11 ص547.

(4) علي بن محمد بن علي الجرجاني، ت: 816هـ، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت سنة النشر: 1405هـ، ج: 1 ص: 220.

(5) علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، دار الفكر، بيروت، ص180. وانظر: جماعة من علماء الهند، برئاسة الشيخ نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، دار الفكر، بيروت، ج6 ص2، وهي مجموعة من الأحكام الفقهية المأخوذة من مذهب الحنفية، قام بتأليفها جماعة من علماء الهند برئاسة الشيخ نظام الدين البلخي، بأمر من سلطان الهند ابي المظفر محيي الدين محمد أورنك زيب، والهدف من تأليفها أن يسهّلوا على الناس الوقوف على الروايات الصحيحة في المذهب الحنفي والأقوال المعتمدة والراجحة فيه، وما تجري عليه الفتوى من أحكام المذهب، وشارك في إنجازها (23) فقيهاً من كبار علماء الهند. وانظر: ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ج8 ص327. وهو شرح لمتن كنز=

وقال البابرتي: هُوَ فِعْلٌ مِنْ الْعِبَادِ تَزُولُ بِهِ الْحَيَاةُ.(1)

وعرفه الشيخ محمود شلتوت بأنه: إزهاق روح متحقق الحياة، بفعل من شأنه عادة أن يزهق الروح يقوم به إنسان مؤاخذ بعمله.(2)

فالقتل إذن: هو أن تزهق روح إنسان بفعل إنسان آخر، أو بفعل نفسه، أما إذا كان الإزهاق بلا فعل إنسان سمي موتاً(3).

بعد استعراض التعريف اللغوي للقتل وتعريفات الفقهاء، فإننا نلاحظ وجه اتفاق بينهما؛ وهو أن القتل هو إزالة الروح عن الجسد مثل الموت، ولكن إذا اعتبر ذلك بسبب خارجي، كما نلاحظ بينهما وجه اختلاف؛ وهو أن الفقهاء قيّدوا هذا السبب الخارجي بفعل إنسان، كما هو ظاهر من قول البابرتي وغيره: (هُوَ فِعْلٌ مِنْ الْعِبَادِ تَزُولُ بِهِ الْحَيَاةُ)، وهذا القيد لا وجه له من الناحية اللغوية؛ لأن القتل قد يحصل بفعل حيوان، أو بأمر معنوي، فتقول: قتل الأسد فلاناً، كما نقول: فلان قتله الهمّ، أو قتله الحبّ، قال امرؤ القيس(4):

=الدقائق، والكنز من أهم متون المذهب الحنفي، وعليه شروح كثيرة، أهمها: شرح الزيلعي، ت:743هـ، المسمى "تبيين الحقائق"، وشرح ابن نجيم "البحر الرائق"، والبحر شرح مطول في المذهب الحنفي، مرتب على أبواب الفقه، لكن ابن نجيم توفي قبل أن يتمه ووصل إلى كتاب الإجارة، فأكمله العلامة محمد بن حسين الشهير بالطواري، ثم جاء العلامة ابن عابدين (ت:1252هـ) فكتب تعليقات على البحر الرائق وسماها "منحة الخالق على البحر الرائق.

❖ زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بـ (ابن نجيم) ت: 970هـ ـ 1563م، فقيه حنفي مصري له الكثير من التصانيف، من أهمها: الأشباه والنظائر، والبحر الرائق. مقدمة كتاب **غمز عيون البصائر**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

(1) البابرتي: **العناية على الهداية**، مطبوع مع فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ج10 ص203. وهو كتاب فقه على المذهب الحنفي، شرح فيه البابرتي كتاب الهداية للإمام المَرْغيناني، وسماه: العناية شرح الهداية، اختصره من كتاب "النهاية شرح الهداية" لشيخه السِّغْنَاقِيّ، المتوفى:710 هـ.

❖**البابرتي**: محمد بن محمد بن محمود أكمل الدين البابرتي، ت: 786هـ، علامة بفقه الحنفية، وعالم في الأدب توفي في مصر. الدرر الكامنة ج5 ص18. حسن المحاضرة ج1 ص471. الزركلي، **الأعلام**، ج7 ص42.

(2) محمود شلتوت، **فقه القرآن والسنة – القصاص**، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، سنة النشر 1365هـ ـ 1964م، ص154. وانظر: محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار الشروق، بيروت ـ لبنان، ط: بلا، ص348.

(3) أحمد بن يونس الشلبي، **حاشية الشلبي**، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، سنة النشر 1311هـ،ج6 ص97، وهي مطبوعة بهامش تبيين الحقائق. وانظر: الجرجاني، **التعريفات**، ج1 ص220.

(4) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17 ص23.

أغــرك مـــني أن حبـــك قـــاتلي وأنــك مهمــا تــأمري القلــب يفعــل

ولكـن الظـاهر أن الفقهـاء عنـدما يـضيفون هـذا القيـد إلى تعريـف القتـل اللغـوي؛ فإنهم يقصدون منه القتل المعتبر جناية، الـداعي للمؤاخـذة والمحاسـبة؛ فـالكلام يتنـاول نوعاً معيناً من القتل عند الفقهاء، وهـو الواقـع مـن المكلـف علـى إنسان آخـر بغير حـق، ولعـل قيـد: (مؤاخـذ بعملـه) في تعريـف الـشيخ شـلتوت يؤيـد هـذا التعليـل، وإلا فـإن فعـل المجنون والصغير ـ وهما غير مؤاخذين بعملهما ـ الموصل إلى الموت يعد قتلاً أيضاً.[1]

ويفهـم مـن كـلام الـشيخ شـلتوت ـ رحمـه الله تعـالى ـ: (بفعـل مـن شـأنه عـادة أن يزهـق الـروح)، أنـه لا بـد أن يتـوافر القـصد الجنـائي في الفعـل حتـى يـسمى قـتلاً، وإلا لا يسمى قتلاً، ومعرفة القصد الجنائي يعرف من خلال الفعل؛ فإذا كان الفعل مما يؤدي إلى القتل عادة سمي قتلاً.[2]

وهـذا مـا اعتمـد عليـه الفقهـاء في التفريـق بـين القتـل العمـد، وشـبه العمـد، وأسـاس ذلك معرفة القصد الجنائي لدى الفاعل، ولـمّا كـان القـصد الجنـائي شـيئاً معنويـاً لا يمكـن ضبطه، وجب ربطه بمظنته.[3]

وفي المحصلة فإنني أقصد بالقتل في هذه الرسالة: القتل الذي ينتج عن فعل إنسان بحـق آخـر، سـواء بالمباشـرة أو التـسبب، وسـواء أكـان هـذا الإنـسان أهـلاً للمـسؤولية

(1) انظر: نظام الدين عبد الحميد، **جناية القتل العمد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، دار الرسالة، مطبعة اليرموك، بغداد، سنة النشر 1395هـ ـ 1975م، ص29 وما بعدها، نقلاً عن: عثمان دوكوري، **التدابير الواقية من القتل في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار الوطن للنشر، الرياض، 1420هـ ـ 1999م، ص85، وهي رسالة ماجستير مطبوعة.

(2) عثمان دوكوري، **التدابير الواقية من القتل في الإسلام**، ص86.

(3) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج8 ص216، قال ابن قدامة: "شبه العمد أحد أقسام القتل، وهو أن يقصد ضربه بما لا يقتل غالبا؛ إما لقصد العدوان عليه، أو لقصد التأديب له، فيسرف فيه، كالضرب بالسوط، والعصا، والحجر الصغير، والوكز باليد، وسائر ما لا يقتل غالبا إذا قتل، فهو شبه عمد؛ لأنه قصد الضرب دون القتل، ويسمى عمد الخطأ وخطأ العمد؛ لاجتماع العمد والخطأ فيه، فإنه عمد الفعل، وأخطأ في القتل، فهذا لا قود فيه أ.هـ.

❖**ابن قدامة**: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، (ت 620هـ)، حفظ القرآن الكريم ولزم الاشتغال من صغره، وكان من بحور العلم وأذكياء العالم، كان عالم أهل الشام في زمانه وكان ثقة حجة ورعاً عابداً، وكان إمام الحنابلة بجامع دمشق، له المؤلفات الغزيرة، وكان إماماً في التفسير والحديث والفقه وعلم الخلاف. للمزيد انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 22 ص165.

الجنائية أم لا، وذلك لأن ما أرمي إليه في هذه الرسالة، هو بيان الأحكام التي شرعها الإسلام لسد ذرائع القتل، سواء أكان ذلك بقصد أم بغير قصد.

وقد أشار إلى هذا المعنى الذي اخترته لتعريف القتل، الإمام الشربيني في شرحه لكلمة القتل، فقال: (القتل: أي الْفِعْلُ الصَّادِرُ مِنْ شَخْصٍ مُبَاشَرَةً أَوْ سَبَبًا، جُرْحًا كَانَ أَوْ غَيْرَهُ (الْمُزْهِقُ) بِكَسْرِ الْهَاءِ: أَيْ الْقَاتِلُ لِلنَّفْسِ)[1].

المطلب الثالث: حكم القتل وعقوبته في الشرائع السماوية

ما فتئ الناس منذ تكونوا جماعات، وظهر فيما بينهم التعارض في الرغبات والشهوات، وتمكن حب الدنيا والأثرة في نفوسهم، في تنازع مستمر.

ورغم تنازعهم، وما ينشأ عنه من صراع مرير، إلا أنهم أجمعوا على أن القتل من أكبر الجرائم التي من الممكن أن يرتكبها الإنسان ضد بني جلدته؛ وذلك لأن في القتل سلب لحياة المجني عليه بغير حق، وتيتيم لأطفاله، وترميل لنسائه، وحرمان منه لأهله وذويه، وأن فيه تحد لشعور الجماعة البشرية الذي فطرت عليه، من اعتقاد أن الحياة حق لكل كائن حي، ولا يجوز انتزاعه منه، وفي جريمة القتل زعزعة لهدوء وأمن المجتمعات البشرية واستقرارها، وفوق هذا كله فيه هدم لما خلقه الله تعالى بيده، ونفخ فيه من روحه.

لهذا لا نكاد نعثر في التاريخ على جماعة هانت عليها النفوس، وغضت أبصارها عن آثار هذه الجريمة السيئة، فلم تغضب أو تكترث لها.[2]

ولما كانت جريمة القتل، من أشنع الجرائم المرتكبة في حق الإنسان، وحق الإنسانية؛ فقد اتفقت جميع الشرائع السماوية على تحريمها، وإيقاع أقصى العقوبات في حق من تسول له نفسه ارتكابها، أو التهاون فيها؛ حتى يعيش الناس في أمن وطمأنينة واستقرار.

(1) شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، ت:977هـ ـ 1557م، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج5 ص211.

(2) انظر: محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص303 ـ 304.

وسأستعرض في هذا المطلب ما أوردته الكتب السماوية من نصوص تتحدث عن تحريم القتل، وعقوبته.

أولاً: تحريم القتل وعقوبته في اليهودية

تشددت اليهودية في تحريم القتل، حتى اعتبرته نجاسة مدنسة للأرض، وقد وردت نصوص كثيرة في التوراة تدل على تحريمه[1]، منها:

ما جاء في سفر اللاويين: (لا تسرقوا ولا تكذبوا ولا تغدروا أحدكم بصاحبه... لا تسع في الوشاية بين شعبك، لا تقف على دم قريبك)[2].

وفي سفر التثنية: (لا يسفك دم بريء في وسط أرضك التي يعطيكها الرب إلهك ميراثاً، فيكون دمه عليك. وإن كان رجل مبغضاً لصاحبه فكمن له ووثب عليه، وضربه ضربة قاتلة فمات، ثم هرب إلى إحدى هذه المدن، فليتوجه شيوخ مدينته ويأخذوه، من ثم يسلموه إلى ولي الدم فيقتل، لا تشفق عينك عليه بل أزل دم البريء عن إسرائيل فتصب خيراً)[3].

وفي كون قتل النفس نجاسة مدنسة للأرض نجد النص الآتي: (لا تدنسوا الأرض التي أنتم فيها. لأن الدم يدنس الأرض. وعن الأرض لا يكفّر لأجل الدم الذي سفك فيها إلا بدم سافكه، ولا تنجسوا الأرض التي أنتم مقيمون فيها التي أنا ساكن في وسطها...)[4].

وعن عقوبة القتل جاء في سفر الخروج ما نصه: (من ضرب إنساناً فمات يقتل قتلاً، ولكن إذا لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكاناً يهرب إليه، وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند مذبحي تأخذه للموت، ومن ضرب أباه أو أمه يقتل قتلاً، ومن سرق إنساناً أو باعه يقتل قتلاً، ومن شتم أباه أو أمه يقتل قتلاً)[5].

(1) محمد ابو زهرة، **العقوبة**، دار الفكر العربي، مصر، ص75 ـ 77.

(2) سفر اللاويين، الإصحاح19، **الكتاب المقدس**، طبع دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.

(3) سفر التثنية، الفصل التاسع عشر.

(4) سفر العدد، الإصحاح53.

(5) سفر الخروج، الإصحاح 21.

وفي نص آخر: (إن القاتل يقتل، ولي الدم يقتل القاتل حين يصادفه)[1].

وهذه النصوص وإن كانت مضطربة، إلا أنه يستخلص منها أمر لا شك فيه، وهو أن شريعة القصاص ثابتة حتى في التوراة المحرفة التي بين أيدينا، وهذا تصديق لما جاء في القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[2].

إلا أنه يجب التنبيه إلى أن هذه النصوص وغيرها مما سننقله عن الإنجيل، لا تعني أننا نصدق كل ما جاء فيها، أو أننا نعتقد أنه هو عين ما أنزل على سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام، ولكن ننقل هذه النصوص لنبين للذين يستنكرون القصاص من الغربيين أنه شريعتهم في كتبهم المقدسة التي يؤمنون بها، وإلا فنحن لا نصدق أن موسى عليه السلام نزل عليه أن ولي الدم يقتل القاتل حيث صادفه، من غير مقاضاة ولا دراسة فاحصة، ولسنا نصدق أن من شتم أباه أو أمَّه يُقتل، حيث إن هذه النصوص تخالف المعقول والمنقول، ولم ينقل التاريخ أن مثل هذه الأحكام حُكِمَ بها في أي عصر من العصور.[3]

ثانياً: تحريم القتل وعقوبته في النصرانية

تنظر النصرانية إلى القتل العمد على أنه من أكبر الكبائر؛ ولذا جاء النهي عنه ضمن الوصايا العشر ففي إنجيل لوقا: (أنت تعرف الوصايا: لا تزنِ، لا تقتل، لا تسرق، لا تشهد بالزور، اكرم أباك وأمك..)[4].

وأما ما يختص بعقوبة القتل في النصرانية؛ فإنه يلاحظ أنه لم يرد في الإنجيل أحكام خاصة بعقوبة القتل؛ وذلك لأن من المعروف بداهة عندهم أن الإنجيل متمم للتوراة، فما في التوراة من أحكام الجنايات تعد أحكاماً لأهل الإنجيل، لأن الإنجيل

(1) سفر الخروج، الإصحاح 35.

(2) المائدة/45.

(3) انظر: أبو زهرة، **العقوبة**، ص76.

(4) إنجيل لوقا، الإصحاح3، الآيات: 17، 18، 19.

لم يأت لينقض الناموس، ويلغي أحكام التوراة، وإنما جاء مكملاً لها، ومتضمناً بعض القواعد الأخلاقية من التسامح والعفو واللين تهذيباً لطباع اليهود المشحونة بالقسوة والحقد على غيرهم، وقد جاء على لسان عيسى عليه السلام ما يشير إلى هذا المعنى كما هو في إنجيل متى:

(لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل، فإن الحق أقول لكم: إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل، فمن نقض إحدى هذه الوصايا الصغرى وعلم الناس هكذا أصغر في ملكوت السماوات)[1].

وقد جاء تصديق هذه الرواية في القران الكريم أن الإنجيل مصدق لما سبقه من التوراة كما نلاحظ ذلك في قوله تعالى: ﴿**وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ**﴾[2].

وأما ما جاء في إنجيل متى على لسان عيسى ـ عليه السلام ـ في قوله: (سمعتم أنه قيل: عين بعين، وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضاً، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك، فأنزل له الرداء أيضاً...)[3].

فإن بعضاً من المحققين على أن ذلك ليس تشريعاً ملزماً وإنما يجري مجرى الوصية، والعفو والتسامح، ولا ينافي ذلك ما في التوراة من حكم القصاص.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة ـ رحمه الله ـ: "إن هذه وصايا بالعفو وليست نظاماً يُسَنّ...فلا يتصور أن يكون سيدنا المسيح عليه السلام يسن نظاماً لا يقتل فيه قاتل، ولا يضرب معتد، ولا يُسجن ظالم؛ فإن هذا يكون بين الملائكة ولا يكون بين البشر؛ بل إنه لا حاجة إليه عند الملائكة؛ لأنهم عباد مطهرون لا يعصون الله ما أمر ويفعلون ما يؤمرون، ولا يتصور أن يكون بينهم تنازع وتضارب...وعلى ذلك يكون ما في الإنجيل

(1) إنجيل متى، الإصحاح3، الآيات19،18،17.

(2) المائدة/46.

(3) إنجيل متى، الإصحاح5، الآيات: 40،39،38.

من الوصايا بالعفو في الجرائم الشخصية ليس قانوناً ينفذ، ولكنه وصية لشخص المجني عليه إن أراد أن يتبعها اتبعها، وإلا فالقانون هو المنفذ"[1].

ثالثاً: تحريم القتل وعقوبته في الإسلام

عظّمت الشريعة الإسلامية أمر الدماء، وهذا التعظيم للدماء في الإسلام شريعة عامة، لا يفرق فيها بين مسلم وغيره، فلا تستباح الدماء في دار الإسلام إلا بإحدى ثلاث: القتل العمد العدوان، أو الزنى بعد الإحصان، أو الردة بعد الإيمان، قال ﷺ: (لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وأنّي رَسولُ اللّه إِلاَّ بإحْدَى ثَلاثٍ: الثَّيِّبِ الزَّانِي، وَالنَّفْسِ بالنَّفْسِ، وَالتَّارِكِ لِدِينِهِ الْمُفَارِقِ للجَمَاعَةِ)[2]، ويضاف إلى ما ذكر: قاطع الطريق، ومن شهر على المسلمين سيفاً كالباغي، لقوله ﷺ: (مَنْ شَهَرَ سَيْفَهُ ثُمّ وَضَعَهُ فَدَمُهُ هَدَر)[3].

ولا تستباح الدماء خارج دار الإسلام إلا في الحرب المشروعة التي تكون لدفع العدوان: العدوان على بلاد الإسلام، أو العدوان على الإسلام نفسه، بفتنة الناس عنه، أو صدهم عن سبيله، ووضع المعوقات في طريقه، ومصادرة حق البشر في اختياره، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[5].

(1) ابو زهرة، العقوبة، ص77 ـ 78.

(2) اخرجه البخاري في كتاب الدِّيَاتِ، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ حديث رقم: 6484، وأخرجه مسلم في كتاب القسامة، باب: ما يباح به دم المسلم، حديث رقم: 1676.

(3) اخرجه النسائي، باب من شهر سيفه، حديث رقم: 4098، ج7 ص117. وذكره السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 8774، وصححه، وقال: اخرجه النسائي والحاكم في المستدرك عن ابن الزبير. ومعنى شَهَرَ سَيْفَه، أي من أخرجَه من غمده للقتال، وأراد بوضعَه ضَرَبَ به، يَعْني في الفتْنة.

(4) البقرة/190.

(5) النساء/75.

أقسام القتل في الشريعة الإسلامية:

يقسم القتل في الشريعة الإسلامية إلى قسمين: قتل مشروع، وقتل ممنوع.

1- القتل المشروع:

القتل المشروع هو ما كان مأذوناً فيه من الشارع، وهو القتل بحق، كقتل الحربي، والمرتد، والزاني المحصن، والقتل قصاصاً، وقاطع الطريق، ومن شهر على المسلمين سيفاً كالباغي، وهذا الإذن من الشارع للإمام لا للأفراد، لأنه من الأمور المناطة بالإمام، لتصان محارم الله عن الانتهاك، وتحفظ حقوق العباد، ويحفظ الدين، وسداً لذريعة الفتنة، واستشراء القتل بين المسلمين.

والقتل المشروع ليس موضوع هذه الدراسة؛ فأكتفي منه بهذا القدر.

2- القتل الممنوع:

الممنوع عكس المشروع، وهو القتل الذي يكون بدون وجه حق، وكل اعتداء على النفس بغير ما شرعه الله تعالى فهو ممنوع.

وإزهاق النفس التي حرَّم الله تعالى قتلها من أكبر الكبائر بعد الإشراك بالله، لأنه اعتداء على صنع الله، واعتداء على الجماعة والمجتمع.

القتل أكبر الكبائر بعد الإشراك بالله:

لعظم قتل النفس البريئة جاء ترتيبه الثاني بعد الشرك بالله من بين الكبائر فقد روى الإمام البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: **﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ﴾** قال: قال رجل: يا رسول الله أيّ الذنب أكبر عِنْدَ الله ؟ قال أَنْ تدعو لله نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ، قال: ثم أي؟ قال: ثُمّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خشية أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ، قال: ثُمّ أَيّ؟ قَالَ: أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ تَصْدِيقَهَا:[1] **﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلا بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾**[2].

---

(1) الفرقان/68.

(2) اخرجه البخاري، كتاب الديّات، باب قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾، حديث رقم: 6468، ج6 ص2517.

يقول الإمام القرطبي رحمه الله في تفسير هذه الآية: (ودلت هذه الآية على أنه ليس بعد الكفر أعظم من قتل النفس بغير الحق، ثم الزنى؛ ولهذا ثبت في حد الزنى القتل لمن كان محصناً، أو أقصى الجلد لمن كان غير محصن)[1].

وروى الإمام البخاري عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (أَكْبَرُ الْكَبَائِرِ الإشْرَاكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَوْلُ الزُّورِ أَوْ قَالَ وَشَهَادَةُ الزُّورِ)[2].

وقال الإمام ابن العربي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾[3]، قال: وَهَذَا نَصٌّ صَرِيحٌ وَحَدِيثٌ صَحِيحٌ وَذَلِكَ لأَنَّ الْقَتْلَ أَعْظَمُ الذُّنُوبِ؛ إذْ فِيهِ إذَايَةُ الْجِنْسِ، وَإِيثَارُ النَّفْسِ، وَتَعَاطِي الْوَحْدَةِ الَّتِي لا قِوَامَ لِلْعَالَمِ بِهَا[4].

ولعظم قتل النفس البريئة قرنه الله تعالى بالذنب الذي لا يغفر وهو الشرك، فقد روى الإمام أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كل ذنب عسى أن يغفره الله، إلا من مات مشركاً، أو من قتل مؤمناً متعمداً)[5].

وفي حديث معاوية رضي الله عنه الذي رواه النسائي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كُلُّ ذَنْبٍ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَهُ إلاَّ الرَّجُلُ يَقْتُلُ الْمُؤْمِنَ مُتَعَمِّداً أَوِ الرَّجُلُ يَمُوتُ كَافِراً)[6].

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13 ص76.

(2) رواه البخاري باب: عقوق الوالدين من الكبائر، حديث رقم: 5632، ج5 ص2229. ورواه مسلم، حديث رقم:88، ج1 ص92.

(3) الإسراء/31.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3 ص193.

(5) رواه الحاكم في المستدرك عن معاوية، حديث رقم:8031، ج4 ص391، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وذكره السيوطي في الجامع الصغير حديث رقم: 6304، ورمز له بالصحة، وقال: رواه أبو داود عن أبي الدرداء وأحمد في مسنده والنسائي.

(6) أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سنة النشر: 1406هـ ـ 1986م، حديث رقم: 3984، ج7 ص81.

الدماء أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة:

ومما يدل على عظم شأن قتل النفس البشرية عند الله تعالى، أن الدماء أول ما يقضى فيه بين الناس يوم القيامة وذلك لأهميته وخطورته.

فقد روى الإمام البخاري عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما قال: قال النبي صلى الله صلى الله عليه وسلم: (أَوّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدّمَاءِ)[1].

وقال ابن حجر تعليقاً على هذا الحديث: (وفيه عظم أمر القتل لأن الابتداء إنما يقع بالأهم)[2].

أدلة تحريم القتل في الشريعة الإسلامية:

تضافرت الأدلة الشرعية على تحريم قتل النفس البشرية بدون وجه، وأذكر هنا بعض هذه الأدلة:

1- الأدلة من القرآن الكريم:

أ- قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3].

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات حديث رقم: 6864، ج6 ص 2517. واخرجه مسلم، باب المجازاة بالدماء في الآخرة، وأنها أول ما يقضي فيه بين الناس يوم القيامة، حديث رقم:1678، ج3 ص1304.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج12 ص189. وتجدر الإشارة هنا إلى انه لا تعارض بين مقتضى هذا الحديث ومقتضى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: ("إِنَّ أَوّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ العَبدُ يَوْمَ القِيَامةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلاتُهُ، فَإِنْ صَلُحَتْ فَقَدْ أَفلَحَ وَأَنْجَحَ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ). الذي رواه الترمذي، كتاب الصلاة، بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ العَبْدُ يَوْمَ القِيَامَةِ الصَّلاةُ، حديث رقم:411.

لأن هذا الحديث في أعمال العبد الخاصة به، والحديث السابق في الحقوق التي بينه وبين غيره.

يقول الإمام الخرشي: (لأَنَّ هَذَا فِي خَاصَّةِ أَعْمَالِ الْعَبْدِ نَفْسِهِ، وَذَاكَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ، لَكِنْ اُنْظُرْ أَيَّهُمَا يُقَدَّمُ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ الْقَضَاءُ فِي الدِّمَاءِ).

❖محمد بن عبد الله الخرشي، ت: 1101هـ، **شرح مختصر سيدي خليل للخرشي**، دار الفكر، بيروت، ج8 ص2. وهو فقيه مجتهد مالكي المذهب، انتهت إليه الرئاسة في مصر، وأول من تولى مشيخة الأزهر.

(3) الأنعام/151.

ب- قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾[1].

ج- قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مْؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[2].

د- قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[3].

هـ- قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاء تْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾[4].

2- الأدلة من السنة النبوية:

أ- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلاثَةٌ: مُلْحِدٌ فِي الْحَرَمِ، وَمُبْتَغٍ فِي الإسلام سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَمُطَّلِبُ دَمِ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيُهَرِيقَ دَمَه).[5]

وجه الدلالة في الحديث: أن الرسول ﷺ حرّم إهراق دم المسلم إلا بحق الإسلام، فمن قتل مسلماً بغير حق فقد استوجب بغض الله تعالى له.

ب- عن ابن عمر رضي الله عنهما؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (أُمِرْتُ أنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حتَّى يَشْهَدُوا أنْ لا إِلهَ إلاَّ اللَّهُ وَأنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ

(1) الإسراء/33.

(2) النساء/92.

(3) النساء/93.

(4) المائدة/32.

(5) أخرجه البخاري: باب مَنْ طَلَبَ دَمَ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقٍ، حديث رقم6488، ج6 ص2523.

اللَّـهِ، وَيُقِيمُـوا الـصَّلاةَ، وَيُؤْتُـوا الزَّكَـاة، فـإذَا فَعَلُـوا ذلـكَ عَـصَمُوا مِنِّـي دِماءَهُمْ وَأمْوَالَهمْ إِلاَّ بِحَقِّ الإِسْلاَمِ، وَحِسابُهُمْ على اللّه تعالى)[1].

وجه الدلالة: أن من نطق بالشهادتين، ودخل الإسلام، أصبح معصوم الدم، لا يقتل إلا بحق الله تعالى.

ج- عن أبي بكرة رضي اللّه عنه؛ أن رسولَ اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال في خطبته يوم النحر بمنىً في حجة الوداع: (إنَّ دِمَاءَكُمْ وَأمْوَالكُمْ وأعْرَاضَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا).[2]

ووجه الدلالة واضح لا يحتاج إلى بيان، إذ حرم ﷺ الاعتداء على ما أورده الحديث الشريف ومن أهمها: الدماء.

د- ما رواه الإمام البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللّهِ وَمَا هُنّ؟ قَالَ: الشِّرْكُ بِاللّه، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الّتِي حَرّمَ الله إِلاّ بِالْحَقّ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَالتّوَلّي يَوْمَ الزّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاَتِ الْمُؤْمِنَات)[3].

وجه الدلالة: أنه ﷺ جعل من المهلكات الموبقات أن يعتدي المسلم على أخيه بالقتل غير المشروع.

---

(1) متفق عليه، اخرجه البخاري: باب (فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ) حديث رقم: 25، ج1 ص17. واخرجه مسلم، باب (الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله.) حديث رقم: 20، ج1 ص51.

(2) متفق عليه، اخرجه البخاري باب: الخطبة ايام منى، حديث رقم: 1652، واخرجه مسلم كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، ج2 ص619. باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال حديث رقم: 1679، ج3 ص1305.

(3) اخرجه البخاري، باب: رمي المحصنات، حديث رقم: 6465، ج6 ص2515. واخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم: 89، ج1 ص92.

هـ- وروى الإمام البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: (لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا)[1]. **ويفهم** من الحديث أن من أصاب دماً حراماً فقد أوقع نفسه في ضيق وورطة كبيرة.

قال ابن عمر: إن مِنْ وَرْطَاتِ الأُمُورِ الَّتِي لا مَخْرَجَ لِمَنْ أَوْقَعَ نَفْسَهُ فِيهَا، سَفْكُ الدَّمِ الْحَرَامِ بِغَيْرِ حِلِّهِ[2].

و- عن عبدِ اللّهِ بنِ عمرٍو، أنَّ النَّبيَّ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسَلَّم قال: (لزوالُ الدُّنيا أهونُ على اللّهِ من قتلِ رجلٍ مسلمٍ).[3] ومعنى الحديث الشريف أي: قتله بلا وجه حق.

ز- ما روي عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: (لاَ يَحِلّ دَمُ امرئ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أنْ لاَ إلَـهَ إلا الله، وأنّي رَسُولُ الله، إلاّ بإحْدَى ثَلاَثٍ: الثّيّبُ الزّانِي، والنّفْسُ بالنّفْسِ، والتّارِكُ لِدِينِه المُفَارِقُ للْجَمَاعَة).[4]

وجه الدلالة: بيَّن ﷺ أن القتل المشروع هو ما كان بإحدى هذه التي ذكرها، وما عدا ذلك من أنواع القتل فهو حرام يؤاخذ فاعله.

وأما عن عقوبة القتل العمد في الإسلام فهي القصاص، وسأبين ذلك بالتفصيل في مطلب الثأر من الفصل الثالث، إن شاء الله تعالى.

---

(1) أخرجه البخاري، كتاب الدّيَات، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ حديث رقم: 6469، ج5 ص2517.

(2) انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج12 ص188. ووَرْطَات: جَمْعُ وَرْطَةٍ بِسُكُونِ الرَّاءِ: الْهَلَكَةُ، وَكُلُّ أَمْرٍ يَعْسُرُ النَّجَاةُ مِنْهُ، وهي الهلاك يقال: وقع فلان في ورطة، أي: في شيء لا ينجو منه، وقد فسرها في الخبر بقوله: التي لا مخرج لمن اوقع نفسه فيها. ابن منظور، لسان العرب، ج7 ص425.

(3) رواه الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب: مَا جَاءَ فِي تشديدِ قتلِ المؤمنِ، الحديث رقم:1395، ج4 ص16. ورواه النسائي، احمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، **السنن الكبرى** (سنن النسائي)، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر: 1411 – 1991، حديث رقم: 3449، ج2 ص:284. ورواه السيوطي، في **الجامع الصغير**، حديث رقم: 7236، ورمز له بالصحة.

(4) متفق عليه، اخرجه البخاري في كتاب الديات، باب: قول الله تعالى: (أن النفس بالنفس)، حديث رقم6484، ج6 ص2521، واخرجه مسلم في القسامة، باب: ما يباح به دم المسلم، حديث رقم: 1676، ج3 ص1302.

المطلب الرابع: أنواع القتل

في هذا المطلب سأستعرض أنواع القتل بشكل موجز، مبيناً اختلاف الفقهاء في ذلك:

القول الأول:

يرى الإمام مالك رحمه الله أن القتل ينقسم إلى قسمين: عمد وخطأ، أما شبه العمد فلا يقول به إلا في حالة قتل الوالد لولده،[1] قال الباجي: أما شبه العمد فاختلف قول مالك فيه فمرة أثبته، ومرة نفاه، فروى ابن القاسم وغيره عنه في المجموعة وغيرها، إن شبه العمد باطل، إنما هو عمد أو خطأ.[2]

وإلى هذا القول مال الظاهرية[3]، وهو قول عند الإباضية[4]، وبه قال الزيدية في الراجح عندهم[5].

---

(1) انظر: القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي المعروف بابن فرحون، ت: 799هـ ـ 1397م، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2 ص227. وانظر: محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، الشهير بابن رشد الحفيد، ت:595هـ، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر. بيروت ج2 ص297.

(2) سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، أبو الوليد، ت: 474هـ ـ 1081م، **المنتقى شرح الموطأ**، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة النشر: 1403 هـ 1983 م، ج7 ص100.

(3) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، ت:456هـ ـ 1064م، **المُحَلّى بالآثار**، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ج10 ص214.

(4) أَطَفَيِّشَ، **شرح النيل وشفاء العليل**، الطبعة الثالثة، مكتبة الإرشاد، جدة، السعودية، 1405هـ ـ 1985م، ج15 ص119.

❖ أَطَفَيِّشَ: محمد بن يوسف بن عيسى أَطَفَيِّشَ، الحفصي، العدوي الجزائري، ت:1332هـ ـ 1914، علامة بالفقه والتفسير والأدب، انتهت إليه رئاسة المذهب الإباضي، عاش وتوفي في بلدة يسجن في الجزائر، وله دور مهم في تحرير بلده. انظر: مقدمة كتاب شرح النيل، مكتبة الإرشاد. الزركلي **الأعلام**، ج7 ص157.

(5) المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ج6 ص245. قال المصنف: وَالْقَتْلُ ضَرْبَانِ: عَمْدٌ وَخَطَأٌ، فَالْخَطَأُ: مَا وَقَعَ بِسَبَبٍ وَسَيَأْتِي، أَوْ مِنْ غَيْرِ مُكَلَّفٍ، أَوْ غَيْرِ قَاصِدٍ لِلْمَقْتُولِ، أَوْ الْقَتْلُ بِمَا مِثْلُهُ لا يَقْتُلُ فِي الْعَادَةِ، وَإِلا فَعَمْدٌ يُوجِبُ الْفِسْقَ وَالْقَوَدَ وَحِرْمَانَ الْمِيرَاثِ. أ.هـ.

❖ أحمد بن يحيى المرتضى الملقب بـ (المهدي لدين الله) ت:840هـ ـ 1437م، فقيه زيدي، عالم بالدين والأدب، من سلالة الهادي إلى الحق، توفي في جبل حجة غربي صنعاء. انظر: مقدمة كتاب **البحر الزخار**، مؤسسة الرسالة، بيروت. الزركلي، الأعلام، ج1 ص269.

أدلتهم:

1- إن الله سبحانه وتعالى قد ذكر نوعين للقتل لا ثالث لهما، فقال الله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا﴾[1]، وقال جلَّ شأنه: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾[2].

وجه الدلالة: أنه سبحانه وتعالى ذكر في الآية الأولى: القتل الخطأ، وفي الآية الثانية: القتل العمد، فلا مجال لشبه العمد بينهما.

2- وقال تعالى: ﴿ما فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[3]، فالذي يذكر قسماً ثالثاً فقد زاد على النص[4].

3- ومن جهة المعنى والمعقول: أن الخطأ معقول، وهو ما يكون من غير قصد، والعمد معقول، وهو ما كان بقصد الفاعل، ولا يصح أن يكون بينهما قسم ثالث، ولا يصح وجود القصد وعدمه، لكونهما ضدين.[5]

القول الثاني:

يرى جمهور الفقهاء: أبو حنيفة[6]، وبعض المالكية[7]، وجمهور الشافعية[8]،

---

(1) النساء/ 92.

(2) النساء/ 93.

(3) الأنعام/ 38.

(4) يوسف علي محمود حسن، **الأركان المادية والشرعية لجريمة القتل العمد**، ج1 ص207 الناشر: دار الفكر، عمان الأردن 1982م وهي رسالة دكتوراه. وانظر: أحمد الحصري، **القصاص ـ الديات ـ العصيان المسلح** ص83.

(5) الباجي، **المنتقى**، ج7 ص100.

(6) محمد بن احمد بن ابي سهل ابو بكر السَّرَخْسِيّ، الملقب بـ (شمس الأئمة) ت: 483هـ 1090م، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر: 1406هـ، ج26 ص59.

(7) الباجي: **المنتقى على الموطأ** ج7 ص100، وانظر: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج2 ص297.

(8) انظر: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، ت: 204هـ ـ 822م، الأم، الطبعة: الثانية، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر: 1393هـ، ج7 ص348. وانظر: السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي أبو بكر الشهير بـ (السيد البكري)، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، الطبعة الثانية، الناشر مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، 1356هـ 1938 م، ج4 ص110، وقد قامت دار الفكر، بيروت بطبع الكتاب بنفس الترتيب وارقام الصفحات. وسيشار إلى الكتاب عند ذكره بـ (البكري، إعانة الطالبين)، وكتاب: حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين هو من تأليف زين الدين بن عبد العزيز المليباري الفناني.

وجمهور الحنابلة[1] وهو الراجح عند الإباضية[2]، وهو قول الإمامية[3]، أن القتل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: القتل العمد، والقتل الخطأ، والقتل شبه العمد، ويسمى عند بعضهم: عمد الخطأ.

أدلتهم:

استدل أصحاب هذا القول من السنة الشريفة بالآتي:

1- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (أَلا إنَّ دِيَةَ الْخَطَأ شِبْهِ الْعَمْدِ مَا كَانَ بِالسَّوْطِ وَالْعَصَا مِائَةٌ مِنْ الإبِلِ: مِنْهَا أَرْبَعُونَ فِي بُطُونِهَا أَوْلادهَا).[4]

وجه الدلالة: الحديث ظاهر في أن القتل إذا كان بآلة لا تقتل غالباً كالسوط والعصا، فلا قصاص فيه، وهو شبه عمد، كما سماه

(1) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي موفق الدين، أبو محمد، المعروف بـ (ابن قدامة)، ت:620هـ، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، سنة النشر: 1405هـ، ج8 ص207 ـ 208. وانظر: مصطفى السيوطي الرحيباني ت: 1243هـ، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، 138هـ ـ 1961م، ج6 ص5.

(2) أطفيش، شرح النيل وشفاء العليل، ج15 ص115.

(3) محمد بن الحسن الطوسي، ت: 460هـ، ، **المبسوط في فقه الإمامية**، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، إيران، ج 7 ص 115. وانظر: جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي أبو القاسم المعروف بـ (المحقق الحلي)، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، تعليق وتحقيق : الحسين محمد محمد علي البقال، الطبعة الثانية، مؤسسة مطبوعاتي اسماعليان، قم، إيران، 1408 هـ، ج4 ص228.

(4) أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم: 4547، ج4 ص185. وأخرجه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، حديث رقم:2627، ج2 ص877، وأخرجه البيهقي، سنن البيهقي، ج8 ص68. انظر: عبد الله بن يوسف بن محمد بن أيوب بن موسى الحنفي الزيلعي، ت: 762هـ، **نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية**، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة ـ مصر، 1415هـ، 1995م ج6ص323 ـ 324.

قال الزيلعي: أخرجه أبو داود، والنسائي، وابن ماجه عن خالد الحذاء عن القاسم بن ربيعة عن عقبة بن أوس عن عبد الله بن عمرو بن العاص. وقال: ورواه ابن حبان في " صحيحه " وأخرجه النسائي أيضا عن خالد عن القاسم عن عقبة بن أوس عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، واخرجه أيضا عن خالد عن القاسم عن عقبة أن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا، وأخرجه الدارقطني في " سننه في الحدود " عن أيوب السختياني عن القاسم بن ربيع عن عبد الله بن عمرو، مرفوعا نحوه لم يذكر فيه عقبة بن أوس، قال ابن القطان في "كتابه": هو حديث صحيح من رواية عبد الله بن عمرو بن العاص، ولا يضره الاختلاف الذي وقع فيه، وعقبة بن أوس بصري تابعي ثقة، انتهى.
وقد انكر ابن حزم هذا الحديث وضعفه، انظر: ابن حزم، المحلى، ج10 ص272 ـ 273.

المصطفى ﷺ وفيه دية مغلظة، مائة من الإبل منها أربعون في بطونها أولادها.[1]

2- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (اقْتَتَلَتْ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ، فَرَمَتْ إحْدَاهُمَا الأُخرَى بِحَجَرٍ، فَقَتَلَتْها وَمَا فِي بَطْنِهَا، فَاخْتَصَمُوا إلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ: عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ وَقَضَى بِدِيَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا وَوَرَّثَهَا وَلَدَهَا وَمَنْ مَعَهُم، فَقَالَ حَمَلُ بْنُ النَّابِغَةِ الْهُذَلِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يُغْرَمُ مَنْ لا شَرِبَ، وَلا أَكَلَ، وَلا نَطَقَ، وَلا اسْتَهَلَ، فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلُّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: إنَّمَا هَذَا مِنْ إخْوَانِ الْكُهَّانِ مِنْ أَجْلِ سَجْعِهِ الَّذِي سَجَعَ).[2] متفق عليه وقد روي بألفاظ مختلفة.

وجه الدلالة: يدل الحديث على أن القتل في هذه الحالة كان شبه عمد، وذلك لقضاء الرسول ﷺ بدية المرأة على عاقلتها، والعمد لا تعقله العاقلة، ولم يكن خطأ لأن الضرب على هذا الوجه لا يكون كذلك، فيلزم أن يكون القتل هنا شبه عمد، ويحمل الحجر هنا على الصغير الذي لا يقتل غالباً، فلا قصاص فيه، والدية على العاقلة وهو الحق.[3]

3- واستدلوا بما رواه الإمام أبو داود، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال ﷺ: (عَقْلُ شِبْهُ الْعَمْدِ مُغَلّظٌ مِثْلُ عَقْلِ الْعَمْدِ وَلا يُقْتَلُ صَاحِبُه)،

(1) الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، دار المعرفة، بيروت، ج3 ص186. وانظر: المرداوي، الإنصاف، ج9 ص433 - 434.

❖ الطحاوي: الإمام الحافظ أبو جعفر الطحاوي أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي المصري، ت: 321هـ - 933م، انتهت إليه رئاسة الحنفية في مصر، ولد ونشأ في (طحا) في صعيد مصر، تفقه على المذهب الشافعي ثم تحول إلى المذهب الحنفي. مقدمة كتاب شرح معاني الآثار، دار الكتب العلمية، بيروت. الزركلي، الأعلام، ج1 ص206.

(2) رواه مسلم، كتاب القسامة، باب: دية الجنين ووجوب دية في القتل الخطأ. انظر: النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج11 ص175.

(3) انظر: يوسف علي، **الأركان المادية لجريمة القتل العمد**، ج1 ص211.

قَالَ: "وَزَادَنَا خَلِيلٌ عَنِ ابْنِ رَاشِدٍ: وَذَلِكَ أَنْ يَنْزُوَ الشَّيْطَانُ بَيْنَ النَّاسِ فَتَكُونَ دِمَاءٌ فِي عِمِّيًّا فِي غَيْرِ ضَغِينَةٍ وَلا حَمْلِ سِلاحٍ".[1]

وقد قال بشبه العمد طائفة من الصحابة رضي الله عنهم منهم: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وهو أيضاً قول الجمهور من الفقهاء بعد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كالنخعي، والشعبي، وعطاء، وطاووس، ومسروق، والحكم بن عتيبة، وعمر بن عبد العزيز، والحسن، وابن المسيب، وقتادة، والزهري، وأبي الزناد، وحماد بن أبي سليمان، وهو أيضاً قول جمهور الفقهاء، كسفيان الثوري، وابن شبرمة، وعثمان البتي، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي، وأصحابهما.[2]

القول الثالث:

يرى بعض الحنفية كالكاساني[3] وبعض الحنابلة كالخطاب[4] أن القتل يقسم إلى أربعة أقسام:

قتل عمد، وشبه عمد، وخطأ، وما جرى مجرى الخطأ، وقد فرق هؤلاء بين الخطأ وما أجري مجراه، فالخطأ عند هؤلاء قد يكون في نفس الفعل، وقد يكون في

---

(1) ابو داود، سنن ابي داود، كتاب الديات، حديث رقم، 4565، ج4 ص190. وقد أنكر ابن حزم صحة هذا الحديث وقال انه مرسل، انظر: ابن حزم، **المحلى**، ج10 ص271. والعَمْيَاء: تأنيث الأعْمَى، يُريد بها الضَّلالة والجهالة. انظر: ابو السعادات، **النهاية في غريب الحديث**، ج3 ص305.

(2) انظر: السرخسي، **المبسوط** ج26 ص65. وانظر: ابن حزم، **المحلى**، ج10 ص275 ـ 276. قال ابن حزم رداً على هذا الدليل: "لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ، ولا يصح في ذلك شيء عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، إلا عن علي بن أبي طالب، وعن زيد بن ثابت. أما الرواية عن عمر بن الخطاب فمنقطعة". أ.هـ. وشكك ابن حزم في جميع الروايات الواردة عن بقية الصحابة الكرام رضوان الله عليهم.

(3) ابو بكر مسعود بن احمد، علاء الدين الكاساني ويعرف بـ (ملك العلماء)، ت: 587هـ1191م، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1402هـ1982م، ج 7 ص233. قال الكاساني: فَالْقَتْلُ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ: "قَتْلٌ هُوَ عَمْدٌ مَحْضٌ لَيْسَ فِيهِ شُبْهَةُ الْعَمْدِ، وَقَتْلٌ عَمْدٌ فِيهِ شُبْهَةُ الْعَمْدِ، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِشِبْهِ الْعَمْدِ، وَقَتْلٌ هُوَ خَطَأٌ مَحْضٌ لَيْسَ فِيهِ شُبْهَةُ الْعَمْدِ، وَقَتْلٌ هُوَ فِي مَعْنَى الْقَتْلِ الْخَطَأِ" اهـ.

(4) ابن قدامة، المغني، ج8 ص208. قال ابن قدامة: "قَسَّمَهُ أَبُو الْخَطَّابِ أَرْبَعَةَ أَقْسَامٍ، فَزَادَ قِسْمًا رَابِعًا، وَهُوَ مَا أُجْرِيَ مَجْرَى الْخَطَأِ، نَحْوَ أَنْ يَنْقَلِبَ نَائِمٌ عَلَى شَخْصٍ فَيَقْتُلَهُ، أَوْ يَقَعَ عَلَيْهِ مِنْ عُلْوٍ، وَالْقَتْلُ بِالسَّبَبِ، كَحَفْرِ الْبِئْرِ وَنَصْبِ السِّكِّينِ، وَقَتْلِ غَيْرِ الْمُكَلَّفِ، أُجْرِيَ مَجْرَى الْخَطَأِ وَإِنْ كَانَ عَمْدًا. وَهَذِهِ الصُّورَةُ الَّتِي ذَكَرَهَا عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ مِنْ قِسْمِ الْخَطَأِ، فَإِنَّ صَاحِبَهَا لَمْ يَعْمِدْ الْفِعْلَ، أَوْ عَمَدَهُ وَلَيْسَ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْقَصْدِ الصَّحِيحِ، فَسَمَّوْهُ خَطَأً، فَأَعْطَوْهُ حُكْمَهُ. وَقَدْ صَرَّحَ الْخِرَقِيُّ بِذَلِكَ، فَقَالَ فِي الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ: عَمْدُهُمَا خَطَأٌ".

ظن الفاعل، كما هو عند أصحاب القول الثاني،[1] أما ما جرى مجرى الخطأ، فقد جعلوه قسماً مستقلاً ووضعوا له حالتين:

الأولى: أن يكون في معنى الخطأ من كل وجه، وهو أن يكون عن طريق المباشرة كنائم ينقلب على شخص فيقتله، أو يقع شخص من أعلى على آخر فيقتله، فهذا القتل في معنى الخطأ من كل وجه لانتفاء القصد[2].

الثانية: هو أن يكون في معنى الخطأ من وجه، وهو أن يكون القتل بالتسبب، كمن يحفر بئراً فيقع فيها إنسان فيموت، ففي هذه الحالة لم يحصل القتل من الحافر لأنه لم يباشره، وإنما عليه الضمان لتعديه بالحفر[3].

القول الرابع:

وأصحاب هذا القول قسموا القتل إلى خمسة أقسام، حيث قالوا: إن القتل أما أن يكون عمداً، أو شبه عمد، أو خطأ، أو ما جرى مجرى العمد، أو القتل بالتسبب، وقال بهذا أبو بكر الرازي الشهير بـ (الجصاص) من الحنفية[4]، وعليه سار متأخروا الحنفية[5].

---

(1) انظر: عبد الرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان شيخي زاده، المعروف بـ (داماد أفندي أو شيخي زاده)، من أهل كليبولي بتركيا.ت: 1078هـ ـ 1667م، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، الطبعة: الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ج2 ص617. قال شيخي زاده: (وَهُوَ) أَيْ الْخَطَأُ قِسْمَانِ أَمَّا الْخَطَأُ (فِي الْقَصْدِ بِأَنْ يَرْمِيَ شَخْصًا ظَنَّهُ صَيْدًا) فَإِذَا هُوَ آدَمِيٌّ (أَوْ) يَرْمِي بِظَنِّهِ (حَرْبِيًّا فَإِذَا هُوَ آدَمِيٌّ مَعْصُومُ) الدَّمِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَ خَطَأً فِي الْقَصْدِ أَيْ فِي الظَّنِّ حَيْثُ ظَنَّ الآدَمِيَّ صَيْدًا وَالْمُسْلِمَ حَرْبِيًّا وَأَمَّا الْخَطَأُ فِي الْفِعْلِ فَقَدْ بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ (أَوْ فِي الْفِعْلِ بِأَنْ يَرْمِيَ غَرَضًا فَيُصِيبُ آدَمِيًّا) فَإِنَّهُ أَخْطَأَ فِي الْفِعْلِ لا الْقَصْدِ فَيَكُونُ مَعْذُورًا. وسيشار إليه عند وروده هكذا: شيخي زاده، مجمع الأنهر.

(2) يوسف علي، **الأركان المادية والشرعية لجريمة القتل العمد**، ج1 ص219.

(3) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7 ص271 ـ 272. وانظر: يوسف علي، **الأركان المادية والشرعية لجريمة القتل العمد**، ج1 ص219.

(4) انظر: ابو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي المشهور (بالجصاص) ت: 370هـ، أحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج2 ص316 وما بعدها. وانظر: السرخسي، المبسوط، ج26 ص59 ـ 60. قال السرخسي: كَانَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ يَقُولُ: الْقَتْلُ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ: عَمْدٌ وَشِبْهُ عَمْدٍ، وَخَطَأٌ، وَمَا أُجْرِيَ مَجْرَى الخَطأَ، وَمَا لَيْسَ بِعَمْدٍ وَلا خَطَإٍ، وَلا أُجْرِيَ مَجْرَى الخَطأَ.

(5) انظر: ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار** المعروف بـ (حاشية ابن عابدين)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج6 ص526 وما بعدها. =

الترجيح:

بعد هذا العرض الموجز لأقوال الفقهاء في مسألة أنواع القتل، نلاحظ أن الفقهاء قد اتفقوا على نوعين من القتل وهما: العمد، والخطأ، واختلفوا في إثبات الأنواع الثلاثة الأخرى، ـ شبه العمد، وما أجري مجرى الخطأ، والقتل بالتسبب ـ وقد ألحق الجمهور ما أجري مجرى الخطأ بالقتل الخطأ، كما اعتبر بعض الفقهاء القتل بالتسبب صورة من صور القتل العمد، فبقي الاختلاف الجوهري بين الفقهاء في شبه العمد.

ونلاحظ أن الفرق بين التقسيم الثلاثي والرباعي والخماسي، إنما هو اختلاف في صور حدوث القتل، ولا أثر له في الأحكام المترتبة على هذه الأنواع من القتل؛ لأن أصحاب التقسيم الثلاثي يرجعون القسمين الأخيرين من التقسيم الخماسي إلى القتل الخطأ، وإلا فلا خلاف في الحكم المترتب عليهما من حيث الجملة.[1]

ونفي المالكية والظاهرية للقتل شبه العمد لا يقوم على حجة قوية، لأن قولهم بأنه لم يرد في كتاب الله سوى قسمين، احتجاج غير مستقيم؛ لأن القرآن الكريم لم ينص على كل حكم، ولم يتطرق إلى كل جزئية، علماً بأن شبه العمد قد ثبت بالأحاديث النبوية، التي قال بصحتها غير واحد من العلماء.

ووجود شبه العمد متصور ومعقول المعنى، إذ في القتل شبهان: شبه العمد، وآخر من الخطأ، ففي تغليب جانب العمد إضاعة لجانب شبه الخطأ، وفي تغليب جانب الخطأ إضاعة لجانب شبه العمد، وفي كل من الأمرين ابتعاد عن العدالة واقتراب من

= *ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، ت: 1252 هـ ـ 1836م: فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره. مولده ووفاته في دمشق. مقدمة كتاب رد المحتار، الكتب العلمية، ودار إحياء التراث العرب. الزركلي، **الأعلام**، ج6 ص42.

(1) انظر: علاء الدين أبو الحسن بن سليمان المرداوي، ت: 885هـ ـ 1480م، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج9 ص434.

قال المرداوي: قَالَ الزَّرْكَشِيُّ : بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ كَأَبِي الْخَطَّابِ، وَمَنْ تَبِعَهُ زَادُوا قِسْمًا رَابِعًا، قَالَ : وَلا نِزَاعَ أَنَّهُ بِاعْتِبَارِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ لا يَزِيدُ عَلَى ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ: عَمْدٍ، وَهُوَ مَا فِيهِ الْقِصَاصُ أَوْ الدِّيَةُ. وَشِبْهِ الْعَمْدِ، وَهُوَ مَا فِيهِ دِيَةٌ مُغَلَّظَةٌ مِنْ غَيْرِ قَوَدٍ. وَخَطَأٍ، وَهُوَ مَا فِيهِ دِيَةٌ مُخَفَّفَةٌ.انْتَهَى. قال المرداوي: قُلْت : الَّذِي نَظَرَ إلَى الأَحْكَامِ الْمُتَرَتِّبَةِ عَلَى الْقَتْلِ جَعَلَ الأَقْسَامَ ثَلاثَةً، وَالَّذِي نَظَرَ إلَى الصُّوَرِ : فَهِيَ أَرْبَعَةٌ بِلا شَكٍّ، وَأَمَّا الأَحْكَامُ فَمُتَّفَقٌ عَلَيْهَا.ا.هـ.

الظلم، فالأمر يقتضي وجود قسم ثالث بين العمد الخطأ؛ تحقيقاً للعدالة، وإنصافاً للجانبين المتنازعين.[1]

لذلك فإني أميل إلى ما ذهب إليه الجمهور، من أن القتل ينقسم إلى ثلاثة أقسام فقط: عمد، وشبه عمد، وخطأ؛ لأن ما ذكروه من أنواع أخرى للقتل يدخل في هذه الأنواع الثلاثة ولا يخرج عنها، هذا بالإضافة إلى أنني لم أجد دليلاً واحداً لأصحاب القسمة الرباعية أو الخماسية، يدعم ما ذهبوا إليه - حسب اطلاعي -.

(1) انظر: نظام الدين عبد الحميد، **جناية القتل العمد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، ص53. نقلاً عن: عثمان دوكوري، **التدابير الواقية من القتل في الإسلام**، ص91.

هذا؛ وقد فَصَّلَ القرطبي - وهو من علماء المالكية - المسألة مبيناً وجه الخلاف والراجح في المسألة، وقد رأيت أن أنقل كلامه للفائدة، حيث قال: "ذكر الله عز وجل في كتابه العمد والخطأ ولم يذكر شبه العمد وقد اختلف العلماء في القول به؛ فقال ابن المنذر: أنكر ذلك مالك، وقال: ليس في كتاب الله إلا العمد والخطأ. وذكره الخطابي أيضا عن مالك وزاد: وأما شبه العمد فلا نعرفه. قال أبو عمر: أنكر مالك والليث بن سعد شبه العمد؛ فمن قتل عندهما بما لا يقتل مثله غالبا كالعضة واللطمة وضربة السوط والقضيب وشبه ذلك فإنه عمد وفيه القود. قال أبو عمر: وقال بقولهما جماعة من الصحابة والتابعين. وذهب جمهور فقهاء الأمصار إلى أن هذا كله شبه العمد. وقد ذكر عن مالك وقاله ابن وهب وجماعة من الصحابة والتابعين. قال ابن المنذر: وشبه العمد يعمل به عندنا. وممن أثبت شبه العمد الشعبي والحكم وحماد والنخعي وقتادة وسفيان الثوري وأهل العراق والشافعي، وروينا ذلك عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما.

قال القرطبي - أبو عمر -: قلت: وهو الصحيح؛ فإن الدماء أحق ما احتيط لها إذ الأصل صيانتها في أهبها، فلا تستباح إلا بأمر بيِّن لا إشكال فيه، وهذا فيه إشكال؛ لأنه لما كان متردداً بين العمد والخطأ حكم له بشبه العمد؛ فالضرب مقصود والقتل غير مقصود، وإنما وقع بغير القصد فيسقط القود وتغلظ الدية. وبمثل هذا جاءت السنة". انتهى. انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج5 ص329.

المبحث الثاني
تطبيقات قاعدة "سد الذرائع" في منع جريمة القتل

يمكننا أن نوجز هذه التطبيقات في عشرة مطالب وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: ظاهرة الثأر وعلاجها

إن ظاهرة الثأر من أسوأ وأبشع وأخطر الجرائم التي عرفتها البشرية؛ فإذا تفشّت في مجتمع أو انتشرت في بيئة أوردت أهلها موارد الهلاك؛ فهي تفتح أبواب الشر، وتحوّل حياة الناس إلى صراعات لا تنتهي إلا بتأييم النساء، ويُتْم الأولاد، والقضاء على الروابط الإنسانية، والسماح بها يحوِّل الحياة إلى سلسلة من الاغتيالات، على مذابح الأضغان والأحقاد العائلية، وهي من بقايا الجاهلية التي كانت منتشرة قبل الإسلام، فلما أشرق الإسلام بتعاليمه السمحة، قضى على هذه الظاهرة وشرع القصاص بديلاً عنها، حيث يطبق بالعدل، ويقوم به ولي الأمر، وليس آحاد الناس؛ حتى لا تدب الفوضى ويعم الفساد.

والأخذ بالثأر من الذرائع التي تؤدي إلى سفك الدماء البريئة، والإخلال بأمن المجتمع، وذلك عندما لا يكتفي أولياء القتيل بقتل القاتل فقط، كما هي عادات الجاهلية قديماً وحديثاً.

ولذلك كان من واجب قطاعات المجتمع وهيئاته كلها، الدينية منها والأمنية، والعلمية، والثقافية، والإعلامية، وغيرها، أن تؤدي الدور المناط بها لمحاربة هذه الظاهرة، حتى لا تتكرر، فإن الإسلام قد طوى صفحة هذه الظاهرة حين أعلن رسولنا ﷺ في حجة الوداع، وفي حُشود المسلمين، وضع دم الثأر، وإنهاء هذه الظاهرة إلى غير رجعة: (أَلاَ وَإِنّ كُلّ دَمٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيّةِ مَوْضُوعٌ، وَأَوّلُ دَمٍ أَضَعُ مِنْ دَمِ الْجَاهِلِيّةِ دَمِ الْحَارِثِ بنِ عَبْدِ الْمُطّلِبِ، كَانَ مُسْتَرْضَعاً فِي بَنِي لَيْثٍ فَقَتَلَتْهُ هُذَيْلٌ)[1].

(1) رواه مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، حديث رقم: 1218، ج2 ص889.

وفي هذا المطلب سأبين المعنى اللغوي والاصطلاحي للثأر، موضحاً بعد ذلك كيف اجتث الإسلام هذه الظاهرة السيئة، وما هو البديل الذي شرعه الإسلام لشفاء القلوب وإنهاء العداوات والأحقاد.

الثأر لغة واصطلاحاً:

الثَّأْرُ: الدَّمُ، أَوْ الطَّلَبُ بِالدَّمِ، يُقَالُ: ثَأَرْت الْقَتِيلَ وَثَأَرْت بِهِ فَأَنَا ثَائِرٌ، أَيْ قَتَلْت قَاتِلَه، والجمع أَثْآرٌ وآثارٌ"[1].

قال الشاعر:

شَفَيْتُ به نفْسِي وأَدْرَكْتُ ثُؤْرَتي بَني مالِكٍ، هل كُنْتُ في ثُؤْرَتي نِكْسا

وَالثَّأْرُ: الذَّحْلُ، يُقَالُ: طَلَبَ بِذَحْلِهِ، أَيْ بِثَأْرِهِ، والذَّحْلُ: الوَتْرُ وطلَبُ المُكافأة بجِنايةٍ جُنِيَتْ عليه من قتْلٍ أو جُرْح ونحو ذلك.[2]

وَفِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ: (إنَّ مِنْ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلاثَةٌ: رَجُلٌ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، وَرَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ، وَرَجُلٌ أَخَذَ بِذُحُولِ الْجَاهِلِيَّةِ)[3].

---

(1) انظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج ص397 ـ 398. الفراهيدي، **العين**، ج8 ص236. مبارك بن محمد بن محمد، مجد الدين ابو السعادات الجزري، المشهور بـ (ابن الأثير)، ت: 606هـ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، سنة النشر: 1399هـ ـ 1979م، ج1 ص204. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج4 ص97. الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ج1 ص381 . إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ويعرف بـ (**الصحاح**)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ج 2 ص603.

(2) انظر: ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج2 ص155. محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي ت: 721هـ، **مختار الصحاح**، تحقيق: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني، الطبعة الرابعة، مكتبة لبنان، بيروت، سنة النشر: 1406هـ – 1986م، ص: 295.

(3) رواه أحمد في مسنده ج4 ص32 من حديث أبي شريح. ورواه الحاكم، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، ت:405، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت سنة النشر، 1411هـ ـ 1990م، كتاب الحدود، حديث رقم: 8024، ج4 ص398. ورواه البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى ابو بكر البيهقي ت: 458، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، سنة النشر 1414هـ ـ 1994 عطا، ج8 ص26. ورواه الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، ت: 385هـ، **سنن الدارقطني**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، =

وَلا يَخْرُجُ الْمَعْنَى الاصْطِلاحِيُّ عَنْ الْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ، وَهُوَ طَلَبُ الدَّمِ[1]، إلا أنه في الشرع طلب الدم بحقٍ.

الثأر في الجاهلية وبداية الإسلام:

لقد كان الأخذ بالثأر قانوناً قبلياً متبعاً عند العرب قبل الإسلام، وكان التخلف عنه دليل الجبن والذل والهوان، والهزيمة والخوف.

وتزخر كتب التاريخ والتفسير والسنن بذكر عادات الجاهلية في الثأر، وكلها تؤكد أن عادة الثأر كانت متأصلة عند العرب قبل الإسلام، وأن الثأر كان شائعاً ذائعاً حيث كان نظام القبيلة يقوم مقام الدولة، وكل قبيلة تفاخر بنسبها وحسبها وقوتها، وتعتبر نفسها أفضل من غيرها، وكانت العلاقة بين القبائل خاضعة لحكم القوة، فالقوة هي القانون، والحق للقوي ولو كان معتدياً، والاعتداء على أحد أفراد القبيلة يعتبر اعتداء على القبيلة بأجمعها، ولذلك كان أولياء القتيل يهبّون دفعة واحدة للأخذ بالثأر والانتقام لقتيلهم، وكان هذا يؤدي في الغالب إلى نشوب قتال دامٍ بين قبيلتي الجاني والمجني عليه؛ مما يؤدي لإراقة دماء الأبرياء، وإباحة أموالهم، وذلك كحرب البسوس التي وقعت بين قبيلتي تغلب وبكر، بسبب ناقة كانت تملكها امرأة عجوز من بني بكر تدعى البسوس، أقدم كليب على قتلها، فقام إليه جساس فقتله غدراً؛ فاشتعلت نار الفتنة وكان ذلك سبباً في نشوب حرب مدمرة دامت أربعين عاماً.[2]

=بيروت، سنة النشر:1386هـ ـ 1966م، حديث رقم 155، ج3ص131. وقد أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، قال: رواه احمد والطبراني ورجاله رجال الصحيح، انظر: الهيثمي، **مجمع الزوائد**، دار الكتاب العربي، بيروت، ج7 ص174.

والذَّحْلُ: الحقد والعداوة يقال طلب بذحله أي بثأره والجمع ذُحُول. انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، ص219.

(1) **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج15 ص5.

(2) انظر: محمد بن محمد بن عبد الواحد الشيباني، الشهير بـ (ابن الأثير)، ت: 630هـ، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1 ص410 ـ 411. محمود الألوسي أبو الفضل، ت: 1270هـ، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي. بيروت، ج2 ص52. ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص196 ـ 197. احمد محمد الحصري، **القصاص ـ الديات ـ العصيان المسلح في الفقه الإسلامي**، الطبعة الثانية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامي، عمان الأردن، ص50 ـ 51.

وكانت العرب في الجاهلية تزعم أن روح القتيل الذي لم يؤخذ بثأره تصير هامة - طائراً - فترتفع عند قبره: وتقول: اسقوني، اسقوني من دم قاتلي، فإذا أخذ بثأره طارت، وقيل: كانوا يزعمون أن عظام الميت، وقيل روحه تصير هامة فتطير، ويسمونه الصدى[1]، فنفاه الإسلام ونهاهم عنه. وهذا أحد تأويلين في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (لاَعَدْوَى، وَلاَ طِيَرَةَ، **وَلاَ هَامَةَ**، وَلاَ صَفَرَ، وفِرَّ من المجذوم كما تفرُّ من الأسد)[2].

وكان العرب من حرصهم على الثأر وإسرافهم فيه، وخوفهم من العار إذا تركوه يحرمون على أنفسهم النساء والطيب والخمر، حتى ينالوا ثأرهم، ولا يغيرون ثيابهم ولا يغسلون رؤوسهم، ولا يأكلون لحما حتى يشفوا أنفسهم بهذا الثأر[3].

وكان أولياء القتيل لا يكتفون غالباً بقتل القاتل، وإنما يقتلون معه واحداً أو أكثر من أقاربه، خصوصاً إذا وجد أولياء القتيل أن القاتل أقل شرفاً ومنزلة من القتيل، أو رأوا أنهم ينتمون إلى قبيلة أعز جاهاً، وأعلى شوكة من قبيلة القاتل[4].

روى الشافعي قال: "وكان الشريف من العرب إذا قتل يجاوز قاتله إلى من لم يقتله من أشراف القبيلة التي قتله أحدها، وربما لم يرضوا إلا بعدد يقتلونهم.

فقتل بعض غني[5] شأس بن زهير العبسي؛ فجمع عليهم أبوه زهير بن جذيمة؛ فقالوا له أو بعض من ندب عنهم: سل في قتل شأس؛ فقال: إحدى ثلاث لا يرضيني

---

(1) انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج7 ص259، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ج10 ص294. المناوي، **فيض القدير**، ج6 ص434. المطيعي، **تكملة المجموع**، ج16 ص269.

(2) رواه البخاري، كتاب الطب، باب الجُذام، حديث رقم: 5380، ج2 ص2158. ورواه مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول، ولا يورد ممرض على مصح، ج4 ص1742.

(3) انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج1 ص416. الحصري، **القصاص - الديات - العصيان المسلح**، ص50 - 52.

(4) انظر: محمود صالح جابر، **سد الذرائع للمحافظة على النفس**، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد 26، العدد2، سنة: 1420هـ - 1999م، ص302.

(5) اسم قبيلة القاتل.

غيرها؛ فقالوا: ما هي؟ فقال: تحيون لي شأساً، أو تملئون ردائي من نجوم السماء، أو تدفعون لي غنياً بأسرها فأقتلها، ثم لا أرى أني أخذت ـ منه ـ عوضا"[1].

وظل العرب متأثرين بهذه العادة حتى بعد ظهور الإسلام، ذكر ابن العربي في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إلا خَطَأً﴾[2]، وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَــنَّمُ﴾، قال: "قالت جماعة: إن الآيتين نزلتا في شأن مقيس بن صبابة، فإنه أسلم هو وأخوه هشام، فأصاب هشاماً رجلٌ من الأنصار من رهط عبادة بن الصامت، وهو يرى أنه من العدو، فقتله خطأ في هزيمة بني المصطلق، وكان أخوه مقيس بمكة، فقدم مسلماً فيما يظهر. وقيل: لم يبرح من المدينة فطلب دية أخيه، فبعث معه النبي ﷺ رجلاً من فهر إلى بني النجار في ديته، فدفعوا إليه الدية مائة من الإبل، فلما انصرف مقيس والفهري راجعين إلى المدينة، قتل مقيس الفهري، وارتد عن الإسلام، وركب جملاً منها، وساق معه البقية، ولحق كافراً بمكة، وقال:

شَفَى النَّفْسَ أَنْ قَدْ مَاتَ بِالْقَاعِ مُسْنَدًا ... يُضَرِّجُ ثَوْبَيْهِ دِمَاءُ الأَخَادِعِ
وَكَانَتْ هُمُومُ النَّفْسِ مِنْ قَبْلِ قَتْلِهِ ... تُلِمُّ فَتُحْفِي عَنْ وِطَاءِ الْمَضَاجِعِ
ثَأَرْتُ بِهِ فِهْرًا وَحَمَّلْت عَقْلَهُ ... سُرَاةَ بَنِي النَّجَّارِ أَرْبَابَ فَارِعِ
حَلَلْت بِهِ وَتْرِي وَأَدْرَكْت ثُؤْرَتِي ... وَكُنْت إلَى الأَوْثَانِ أَوَّلَ رَاجِعِ

فَدَخَلَ قَتْلُ الأَنْصَارِيِّ فِي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إلا خَطَأً﴾ وَدَخَلَ قَتْلُ مِقْيَسٍ فِي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾، وَاَللَّهُ أَعْلَمُ"[3].

وروى الشافعي في سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ

---

(1) الشافعي، احكام القرآن، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر: 1400هـ ج1 ص268 ـ 272.

(2) النساء/92.

(3) محمد بن عبد الله الأندلسي المالكي أبو بكر المعروف بـ (ابن العربي)، ت: 543هـ، احكام القرآن، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج1 ص599.

وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ[1]﴾، قال: "قَالَ مُقَاتِلٌ: أَخَذْت هَذَا التَّفْسِيرَ مِنْ نَفَرٍ حَفِظَ مِنْهُمْ مُجَاهِدٌ وَالضَّحَّاكُ وَالْحَسَنُ قَالُوا: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ الآيَةَ، قَالَ: وكان بدء ذلك في حيين من العرب، اقتتلوا قبل الإسلام بقليل، وكان لأحد الحيين فضل على الآخر: فأقسموا بالله: ليقتلن بالأنثى الذكر، وبالعبد منهم الحر، فلما نزلت هذه الآية رضوا وسلموا"[2].

يتبين لنا مما سبق، أن الثأر بالمفهوم الجاهلي، كان يحتكم إلى الطغيان والظلم من الأقوى للأضعف، ويستجيب للأهواء الطائشة، والرغبات البشرية الجامحة، دونما تحكيم للعقل والحق والعدل، فكان يُقتل بالقتيل قاتله وغيره، وربما في بعض الأحيان يُترك القاتل حياً، ويقتل بدلاً منه مَن لا جريرة له ولا ذنب اقترفه.

ولأجل هذا سد الإسلام ذريعة الثأر، وشرع بدلاً منها عقوبة عادلة هي القصاص، حيث كل امرئٍ مأخوذ بجريرته، والعقاب على قدر الجريمة.

القصاص في الإسلام:

القصاص معناه المساواة، ويتلاقى معناه اللغوي مع معناه الشرعي[3].

ومِنْ مَعَانِي الْقِصَاصِ فِي اللُّغَةِ: القَطْع، أو تَتَبُّعُ الأثَرِ، يُقَالُ: قَصَّ الأثر واقْتَصَّه إذا تَتَبَّعه، وَمِنْ مَعَانِيهِ: الْقَوَدُ، يُقَالُ: أَقَصَّ السُّلْطَانُ فُلانًا إقْصَاصًا: قَتَلَهُ قَوَدًا، وَأَقَصَّهُ مِنْ فُلانٍ: جَرَحَهُ مِثْلَ جَرْحِهِ، وَاسْتَقَصَّهُ: سَأَلَهُ أَنْ يَقُصَّهُ.[4]

---

(1) البقرة/178.

(2) الشافعي، **الأم**، ج6 ص25 ـ 26. محمد بن جرير الطبري، ت: 310هـ ـ 920م، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ج2 ص104 والحديث أخرجه الطبري عن السدي عن ابي مالك مرسلاً، والسدي متكلم فيه. أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر الشهير بـ (الجصاص)، ت: 370هـ، **احكام القرآن**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ج1 ص 188. عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، ابو بكر، ت: 235هـ، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، سنة النشر 1409هـ، ج6 ص441. قال الهيثمي في مجمع الزوائد: الحديث رواه الطبراني في الصغير، وفيه غسان بن الربيع وهو ضعيف، **مجمع الزوائد**، ج8 ص80.

(3) أبو زهرة، **العقوبة**، ص265.

(4) انظر: ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج4 ص72.

والْقِصَاصُ[1]: تتبعُ الدم بالقود، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ[2]﴾، وقال جل شأنه: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ[3]﴾.

قَالَ الْفَيُّومِيُّ: ثُمَّ غَلَبَ اسْتِعْمَالُ الْقِصَاصِ فِي قَتْلِ الْقَاتِلِ، وَجُرْحِ الْجَارِحِ وَقَطْعِ الْقَاطِعِ[4].

وَفِي الاصْطِلاحِ: الْقِصَاصُ أَنْ يُفْعَلَ بِالْفَاعِلِ الْجَانِي مِثْلُ مَا فَعَلَ[5].

والقصاص عقوبة مقدرة ثبت أصلها بالكتاب والسنة، وهي شريعة النبيين أجمعين، قررتها جميع الشرائع السماوية، فقد قال تعالى بعد قصة قتل قابيل لأخيه غيرة وحسداً[6]: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ[7]﴾.

وقال تعالى في بيان شريعة التوراة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ[8]﴾، ثم ذكر من بعد ذلك حكم الإنجيل:

﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعَيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ۞ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ[9]﴾، ثم أشار سبحانه وتعالى إلى أخذ الإسلام بشريعة القصاص فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا

(1) الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن الكريم، ص44.

(2) البقرة/179.

(3) المائدة/45.

(4) الفيومي، المصباح المنير، ج2 ص505.

(5) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4 ص72.

(6) أبو زهرة، العقوبة، ص266.

(7) المائدة/32.

(8) المائدة/45.

(9) المائدة/46 ـ 47.

جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ[1]﴾.[2]

وأعلن رسول الله ﷺ في خطبة حجة الوداع صراحة تحريم قتل الأنفس البريئة، ووضع كل دم كان في الجاهلية ومن ضمنها الثأر، بقوله: (إِنّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، أَلاَ كُلّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيّةِ تَحْتَ قَدَمَيّ مَوْضُوعٌ، وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيّةِ مَوْضُوعَةٌ، وَإِنّ أَوّلَ دَمٍ أَضَعُ مِنْ دِمَائِنَا دَمُ ابْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ، كَانَ مُسْتَرْضِعاً فِي بَنِي سَعْدٍ فَقَتَلَتْهُ هُذَيْلٌ)[3].

وأباح الإسلام الأخذ بالثأر على سبيل القصاص، وقيده بعدم التعدي إلى غير القاتل، ولذلك حرم الإسلام ما كان شائعا في الجاهلية من قتل غير القاتل، ومن الإسراف في القتل، لما في ذلك من الظلم والبغي والعدوان. قال الله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا[4]﴾، قال المفسرون: أي فلا يسرف الولي في قتل القاتل بأن يمثل به، أو يقتص من غير القاتل.[5]

وقال ﷺ: (مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ، إمَّا أَنْ يُودَى وَإِمَّا أَنْ يُقَادَ)[6]. قَالَ ابْنُ حَجَر: "أي يؤخذ لهم بثأرهم"[7].

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (إِنَّ مِنْ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلاثَةٌ: رَجُلٌ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، وَرَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ، وَرَجُلٌ أَخَذَ بِذُحُولِ الْجَاهِلِيَّةِ)[8].

---

(1) المائدة/48.

(2) انظر: ابو زهرة، **العقوبة**، ص265 ـ 266.

(3) النووي، **صحيح مسلم شرح النووي**، ج8 ص182.

(4) الإسراء/33.

(5) انظر: الطبري، **تفسير الطبري**، ج2 ص102. إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء المشهور بـ (ابن كثير)، ت: 774هـ، **تفسير ابن كثير**، دار الفكر، بيروت، سنة النشر: 1401هـ، ج3 ص30.

(6) رواه البخاري، باب: من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، حديث رقم: 6486، انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج12 ص205.

(7) ابن حجر، **فتح الباري**، ج12 ص208.

(8) رواه احمد في مسنده ج4 ص32 من حديث ابي شريح. وقد أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، قال: رواه أحمد والطبراني ورجاله رجال الصحيح، انظر: الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج7 ص174.

وقال ﷺ: (أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلاثَةٌ: مُلْحِدٌ فِي الْحَرَمِ، وَمُبْتَغٍ فِي الإِسلام سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَمُطَّلِبُ دَمِ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيُهْرِيقَ دَمَهُ)[1]، قَالَ ابْنُ حَجَرٍ: "في شرح (وَمُبْتَغٍ فِي الإِسلام سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ)، أي يكون له الحق عند شخص فيطلبه من غيره"[2].

وقرّر القرآن الكريم مشروعية القصاص كبديل عن الثأر، وجعله بيد الحاكم أو وليّ الأمر وليس بيد أفراد المجتمع، صيانة للحرمات، وحقناً للدماء، وتطبيقاً للعدالة، ونشراً للاستقرار والأمن بين ربوع الأمة، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ[3]﴾.

استيفاء القصاص:

إن استيفاء القصاص حق للإمام لا بد فيه من إذنه، فإن استوفاه صاحب الحق بدون إذنٍ، وقع موقعه، وعزر المستوفي لافتياته على الإمام.

قال السرخسي[4]: "وحق استيفاء القصاص يكون إلى الولي كما قال الله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا[5]﴾... والإمام نائب عن المسلمين في استيفاء ما هو حق لهم".

ووضح القرطبي هذا الأمر بقوله[6]: " لا خلاف أن القصاص في القتل لا يقيمه إلا أولو الأمر، فرض عليهم النهوض بالقصاص وإقامة الحدود وغير ذلك، لأن الله سبحانه خاطب جميع المؤمنين بالقصاص، ثم لا يتهيأ للمؤمنين جميعاً أن يجتمعوا على القصاص، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم في إقامة القصاص وغيره من الحدود".

---

(1) رواه البخاري، كتاب: الدّيات، باب: مَنْ طَلَبَ دَمَ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقّ، حديث رقم: 6488. انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج12 ص211.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج12 ص211.

(3) البقرة/178 ـ 179.

(4) السرخسي، المبسوط، ج10 ص293.

(5) الإسراء/33.

(6) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمشهور بـ (تفسير القرطبي)، ج2 ص245.

ويقول: ابن قدامة المقدسي[1]: "لا يجوز لأحد إقامة الحد إلا الإمام أو نائبه؛ لأنه حق الله تعالى ويفتقر إلى الاجتهاد، ولا يؤمن في استيفائه الحيف، فوجب تفويضه إلى نائب الله تعالى في خلقه؛ ولأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقيم الحد في حياته ثم خلفاؤه بعده".

وقال الماوردي[2]: "فإن كان القصاص في نفس جاز أن يأذن له السلطان في استيفائه بنفسه، إذا كان ثابت النفس، وإلا استوفاه السلطان له بأمضى سيف، فإن تفرد ولي القود باستيفائه من نفس أو طرف ولم يتعد عزره السلطان لافتياته عليه".

بل إن بعض العلماء أوجبوا ـ زيادة على إذن الإمام ـ حضور الإمام شخصياً أو نائبه، للإشراف على تنفيد الحدود والقصاص.

قال البهوتي[3]: " ويحرم استيفاء قود بلا حضرة سلطان أو نائبه، لافتقاره إلى اجتهاد، ويحرم الحيف فيه، ولا يؤمن مع قصد المقتص التشفي بالقصاص، (وله) أي الإمام أو نائبه (تعزير مخالف) اقتص بغير حضوره لافتياته بفعل ما منع منه (ويقع) فعله (الموقع)؛ لأنه استوفى حقه".

واستدل العلماء على وجوب إذن الإمام في استيفاء الحدود والقصاص، بالسنة الفعلية الواردة عن المصطفى ﷺ، هي باختصار:

1- ما رواه مسلم عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ أَنّ عَلْقَمَةَ بْنَ وَائِلٍ حَدّثَهُ أَنّ أَبَاهُ حَدّثَهُ قَالَ: إِنّي لَقَاعِدٌ مَعَ النّبِيّ صلى الله عليه وسلم إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَقُودُه آخَرَ بِنِسْعَةٍ[4]، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّهِ! هَذَا قَتَلَ أَخِي. فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه وسلم: (أَقَتَلْتَهُ؟). فَقَالَ: إِنّهُ لَوْ لَمْ يَعْتَرِفْ أَقَمْتُ عَلَيْهِ الْبَيّنَةَ، قَالَ: نَعَمْ قَتَلْتُهُ. قَالَ:

(1) عبد الله بن قدامة المقدسي أبو محمد، الشهير بـ (ابن قدامة المقدسي)، **الكافي في فقه الإمام المبجل احمد بن حنبل**، تحقيق: زهير الشاويش، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ج4 ص234.

(2) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص293.

(3) البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج3 ص275.

(4) النسعة: حبل من جلود مضفورة. انظر: النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج11 ص172.

(كَيْفَ قَتَلْتَهُ؟) قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَهُوَ نَخْتَبِط[1] مِنْ شَجَرَةٍ، فَسَبَّنِي فَأَغْضَبَنِي، فَضَرَبْتُهُ بِالْفَأْسِ عَلَى قَرْنِهِ[2] فَقَتَلْتُهُ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم: "هَلْ لَكَ مِنْ شَيْءٍ تُؤَدِّيهِ عَنْ نَفْسِكَ؟" قَالَ: مَا لِي مَالٌ إلاّ كِسَائِي وَفَأْسِي. قَالَ: "فَتَرَى قَوْمَكَ يَشْتَرُونَكَ؟" قَالَ: أَنَا أَهْوَنُ عَلَى قَوْمِي مِنْ ذَاكَ، فَرَمَى إلَيْهِ بِنِسْعَتِهِ. وَقَالَ: (دُونَكَ صَاحِبَكَ). فَانْطَلَقَ بِهِ الرَّجُلُ، فَلَمَّا وَلَّى قَالَ رَسُولُ اللَهِ صلى الله عليه وسلم: (إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ)[3] فَرَجَعَ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّهِ إِنّهُ بَلَغَنِي أَنّكَ قُلْتَ: "إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ" وَأَخَذْتُهُ بِأَمْرِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ وسلم: (أَمَا تُرِيدُ أَنْ يَبُوءَ بِإِثْمِكَ وَإِثْمِ صَاحِبِكَ؟) قَالَ: يَا نَبِيّ اللّهِ، بَلَى. قَالَ: (فَإِنّ ذَاكَ كَذَاكَ). قَالَ: فَرَمَى بِنِسْعَتِهِ وَخَلّى سَبِيلَهُ.[4]

ووجه الدلالة ظاهر، إذ إن ولي الدم كان قد تمكن من الجاني، ومع ذلك لم يستوفِ حقه حتى جاء إلى النبي ﷺ يستأذنه في ذلك، ويتأكد ذلك بقوله: "وَأَخَذْتُهُ بِأَمْرِكَ"؛ أي أنت مَن أذن لي بقتله.

2- والدليل الثاني ما رواه الشيخان في قصة ماعز بن مالك رضي الله عنه؛ فإنه بعدما أقرَّ بالزنى، أمر به النبي ﷺ فرجم[5]. ووجه الدلالة: أن الذي أمر بالرجم وتطبيق الحد، هو الرسول ﷺ بصفته ولي أمر المسلمين.

3- وكذا ما جاء في قصة العسيف الذي زنى بامرأة سيده، فأتيا إلى النبي ﷺ: فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: أَنْشُدُكَ اللّهَ ألا قَضَيْتَ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللّهِ، فَقَامَ خَصْمُهُ

(1) نختبط: اي نجمع الخبط، وهو ورق الثمر وذلك بضرب الشجر بالعصا فيسقط ورقه فيجمع علفاً، انظر: النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج11 ص172.

(2) القرن: جانب الرأس، انظر: النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج11 ص173.

(3) إنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ: أي لا فضل ولا منة لأحدهما على الآخر، لأنه استوفى حقه منه، بخلاف ما لو عفا عنه فإنه كان له الفضل والمنة وجزيل ثواب الآخرة وجميل الثناء في الدنيا. انظر: النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج11 ص173.

(4) صحيح مسلم، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: صحة الإقرار بالقتل وتمكين وليّ القتيل من القصاص، واستحباب طلب العفو منه، حديث رقم: 1680.

(5) رواه البخاري، كتاب: الحدود، باب: لا يُرْجَمُ الْمَجْنُونُ وَالْمَجْنُونَةُ حديث رقم: 6430. ورواه مسلم: كتاب: الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم: 1695.

وَكَانَ أَفْقَهَ مِنْهُ، فَقَالَ: اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِي، قَالَ: "قُلْ" قَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا[1] عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَخَادِمٍ ثُمَّ سَأَلْتُ رِجَالاً مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبَ عَامٍ وَعَلَى امْرَأَتِهِ الرَّجْمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ، الْمِائَةُ شَاةٍ وَالْخَادِمُ رَدٌّ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا، فَغَدَا عَلَيْهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا"[2].

ووجه الدلالة: أن رسول الله ﷺ أناب عنه من يطبق الحد بإذنه.

لهذه الأدلة وغيرها اتفق العلماء على ضرورة اشتراط إذن الإمام أو من ينيبه في إقامة الحدود والقصاص، وبغير ذلك ينعدم الأمن والاستقرار، وتعم الفوضى.

والحكمة من جعل استيفاء القصاص بيد صاحب الدم هي:

أ- لشفاء غليله، وإطفاء نار حقده وغضبه، فَيُذهب الله تعالى ما في نفسه من إرادة الثأر.

ب- للترغيب بالعفو، فإن صاحب الدم إذا تمكن من القاتل، وأراد إنفاذ الحكم به تذكر قدرة الله تعالى عليه يوم القيامة، فربما عفا وصفح والله تعالى يقول: ﴿**وَإِن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**[3]﴾.

الفرق بين القصاص والثأر:

إن القصاص عقوبة عادلة، وهو جزاء وفاق للجريمة، حيث العقوبة من جنس الفعل الذي ارتكبه الجاني؛ ولذا أوجبها الله تعالى في جميع الشرائع السابقة، واعتبر الباري جلّ شأنه أن في تطبيقها حياة النفوس جميعاً، حيث عقب على أول جريمة قتل حدثت في الدنيا، حين قتل أحد ابني آدم أخاه، ببيان حرية النفس الإنسانية وأن العدوان

(1) العسيف: الأجير.

(2) رواه البخاري، كتاب: كِتَاب الْحُدُودِ، باب مَنْ أَمَرَ غَيْرَ الإِمَامِ بِإِقَامَةِ الْحَدِّ غَائِبًا عَنْه، حديث رقم: 6446، ورواه مسلم: كتاب: الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم: 1698.

(3) التغابن/14.

على نفس بغير حق عدوان على الإنسانية جمعاء، وأن الحفاظ على حياتها حفاظ على حياة الإنسانية جمعاء كذلك، حيث قال الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا[1]﴾.

ومن أهم الفروق بين القصاص والثأر:

1- يقتصر في القصاص على الجاني فلا يؤخذ غيره بجريرته، في حين أن الثأر لا يبالي ولي الدم في الانتقام من الجاني أو أسرته أو قبيلته وبذلك يتعرض الأبرياء للقتل دون ذنب جنوه، وتعم الفوضى والفساد، وينعدم الأمن[2].

2- إن في تطبيق عقوبة القصاص ردعاً للقاتل عن القتل؛ لأنه إذا علم أنه يقتص منه كف عن القتل بينما الثأر يؤدي إلى مزيد من الفتن والعداوات[3].

قال ابن كثير[4]: "وفي شرع القصاص لكم وهو قتل القاتل، حكمة عظيمة وهي بقاء المهج وصونها، لأنه إذا علم القاتل أنه يقتل، انكف على صنيعه فكان في ذلك حياة للنفوس".

ويقول ابن تيمية[5]: "إن أولياء المقتول تغلي قلوبهم بالغيظ حتى يؤثروا أن يقتلوا القاتل وأولياءه، وربما لم يرضوا بقتل القاتل، بل يقتلون كثيرا من أصحاب القاتل كسيد القبيلة ومقدم الطائفة، فيكون القاتل قد اعتدى في الابتداء، وتعدى هؤلاء في الاستيفاء كما كان يفعله أهل الجاهلية الخارجون عن الشريعة في هذه الأوقات من الأعراب، والحاضرة وغيرهم، وقد يستعظمون قتل القاتل لكونه عظيما أشرف من المقتول، فيفضي ذلك إلى أن أولياء المقتول يقتلون من قدروا عليه من أولياء القاتل، وربما حالف هؤلاء قوما واستعانوا بهم وهؤلاء قوما فيفضي إلى الفتن والعداوات

(1) المائدة/32.

(2) انظر: الجصاص، **احكام القرآن**، ج1 ص222 ـ 223. ابن العربي، **احكام القرآن**، ج1 ص89.

(3) الجصاص، **احكام القرآن**، ج2 ص546.

(4) ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، ج1 ص212.

(5) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص196 ـ 197.

العظيمة. وسبب ذلك خروجهم عن سنن العدل الذي هو القصاص في القتلى، فكتب الله علينا القصاص، وهو المساواة، والمعادلة في القتلى، وأخبر أن فيه حياة فإنه يحقن دم غير القاتل من أولياء الرجلين، وأيضا فإذا علم من يريد القتل أنه يُقتَل كفَّ عن القتل، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، ألا لاَ يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ)[1].

إلى أن قال: فبيَّن الله سبحانه وتعالى أنه سوى بين نفوسهم، ولم يفضل منهم نفسا على أخرى... فحكم الله ـ سبحانه ـ في دماء المسلمين أنها كلها سواء، خلاف ما كانت عليه الجاهلية، وأكثر سبب الأهواء الواقعة بين الناس في البوادي والحواضر، إنما هي البغي، وترك العدل؛ فإن إحدى الطائفتين قد يصيب بعضها الأخرى دماً أو مالاً، أو تعلو عليهم بالباطل ولا تنصفها، ولا تقتصر الأخرى على استيفاء الحق، فالواجب في كتاب الله الحكم بين الناس في الدماء والأموال وغيرها بالقسط الذي أمر الله به، ومحو ما كان عليه كثير من الناس من حكم الجاهلية، وإذا أصلح مصلح بينهما، فليصلح بالعدل كما قال الله تعالى: ﴿**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**[2]﴾".

3- والقصاص يشفي غيظ المجني عليه وغيظ أوليائه، ويفتح باباً جديداً للصفح والمحبة والإخاء، بينما الثأر يفتح باباً للشر والحقد لا يغلق أبداً.

---

(1) أخرجه أبو داود، كتاب الديات، باب إيقاد المسلم من الكافر، ج4 ص180. قال الزيلعي: "وَرَوَاهُ أَحْمَدُ فِي "مُسْنَدِهِ"، وَمِنْ طَرِيقِهِ رَوَاهُ الْحَاكِمُ فِي "الْمُسْتَدْرَكِ فِي كِتَابِ قَسْمِ الْفَيْءِ"، وَقَالَ: صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ"، الزيلعي، نصب الراية، ج4 ص247.

(2) الحجرات/9.

النتيجة:

إن عدم تطبيق الشريعة الإسلامية، واستبدالها بالأحكام الوضعية القاصرة، هو السبب الرئيسي في كل ما تعانيه البشرية من ويلات، وهو السبب الأول في تنامي الأحقاد والضغائن في مجتمع المسلمين، فمن ذا الذي يرضى أن يُكتفى بسجن القاتل المعتدي سنوات عدة، ثم يخرج إلى الشارع متبختراً مستعرضاً أمام أولياء المجني عليه، بحجة أنه قد قضى محكوميته، والحق أن الجاني كما حرم المجني عليه من التمتع بحياته، فيجب أن يُحرم الجاني من التمتع بالحياة كذلك، وهذا هو العدل، بل أقصى مظاهر العدل والإنصاف؛ لأن الجزاء من جنس العمل، فيؤخذ الجاني بجنس فعله، فيقطع دواعي الشر عند غيره.

إن انتشار هذه الظاهرة السيئة، هو ثمرة أكيدة لإجحاف القانون، وظلم القائمين عليه، وإن الحل الوحيد لإحقاق الحق، هو تطبيق الشريعة الإسلامية كاملة غير منقوصة، وعلى رأسها قانون العقوبات.

وإنني أدعو الذين تحدثهم أنفسهم للأخذ بالثأر ـ والنفس أمَّارة بالسوء ـ أدعوهم إلى البعد عن هذه الظاهرة، وإلى أن يتوبوا إلى الله تعالى، حتى لا يموتوا على الضلال وضعف الإيمان، لأن من يستَحِلّ الثأر يخرج من حظيرة الإيمان، ولنجعل من رسولنا ﷺ القدوة الحسنة، وهو الذي ما انتقم لنفسه قط؛ فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إلاّ أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْماً، فَإِنْ كَانَ إِثْماً كَانَ أَبْعَدَ النّاسِ مِنْهُ، ومَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه وسلم لِنَفْسِهِ، إلاّ أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللّهِ عَزّ وَجَل فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ بِهَا)[1].

كما أتوجه إلى الدعاة والمفكرين والوعاظ والمسؤولين وجميع أهل العلم والخير والإصلاح، أن يقوموا بدورهم في علاج هذه الظاهرة، وأن تنهض الأسرة بواجبها ورسالتها، وبدلَ أن تورِّث أبناءها ظاهرة الثأر التي فيها مقت الله وغضبه، تورّثهم مكارم الأخلاق وكظم الغيظ، والعفو والتعاون على البر والتقوى، كما وأتمنى من

---

(1) رواه الشيخان، انظر: صحيح البخاري، ج3 ص1306. صحيح مسلم، ج4 ص1813.

الإعلام بكل وسائله، أن يؤدي دوره في الدعوة إلى الله وإلى الحق، وأن يدعو إلى نبذ أسباب الفرقة والخلاف، التي لن تزيدنا إلا ذلاً على ذل.

المطلب الثاني: مشكلة المخدرات.. أسبابها وعلاجها

المخدرات معروفة قديماً منذ فجر التاريخ، فقد عرف الإنسان القنب الهندي (الحشيش) منذ زمن سحيق، وكان يزرعه في بادئ الأمر حتى ينتفع بأليافه في عمل الحبال وصناعة الأقمشة، واستعمله أيضاً كدواءٍ مسكن، ولم يستعمل كمخدر إلا في حدود ضيقة، في بداية ظهور المسيحية.[1]

وأما ظهور المخدرات في العالم الإسلامي فقد جاء في السياسية الشرعية: "وإنما لم يتكلم المتقدمون في خصوصها لأنه إنما حدث أكلها من قريب في أواخر المائة السادسة أو قريباً من ذلك"[2].

وجاء في الفتاوى الفقهية الكبرى للهيتمي نقلاً عن ابن تيمية: "وإنما لم تتكلم فيها الأئمة الأربعة ـ رضي الله تبارك وتعالى عنهم ـ لأنها لم تكن في زمانهم وإنما ظهرت في آخر المائة السادسة وأول المائة السابعة حين ظهرت دولة التتار"[3].

وهذا هو القول السديد لأن الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ كان من أول من تكلم في حكمها ثم تبعه بقية الفقهاء.

والمخدرات أنواع كثيرة ومختلفة، استطاع الإنسان عبر العصور المتعاقبة، أن يتعرف على الكثير من صفاتها وخواصها، واستعملها في أغراض مختلفة، كالكيف، والطب، والصناعة، وغيرها.

---

(1) احمد القرالة، **المخدارت دراسة فقهية مقارنة بالقانون**، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع. الجامعة الأردنية 1990م، ص1. وانظر: حكمت فريحات، **المخدرات بين الدين والمجتمع**، مقالة منشورة في مجلة هدي الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، العدد السابع، المجلد 47، سنة 1424هـ ـ 2003م، ص65 ـ 66.

(2) تقي الدين أبو العباس احمد بن تيمية ت 728 هـ **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، الطبعة الأولى، منشورات مكتبة ابن تيمية، بيروت ـ لبنان، ص146.

(3) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، ت: 974 هـ، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، منشورات المكتبة الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط: بلا، ج4 ص233.

وقائمة المخدرات قائمة طويلة، قامت الكثير من الدول بحصرها في جداول وقوائم خاصة بها، مع بيان تأثيرها وأحكامها القانونية، وأطلق عليها اسم المخدرات، وهي من أهم وأخطر المشكلات التي تواجهها المجتمعات والدول في هذا العصر.[1]

المخدرات لغة واصطلاحاً:

أولاً: المُخَدِّرُ لغَةً

مِنَ الخِدرِ[2]، والخِدرُ في اللغة: سِتْرٌ يُمَدُّ للجارية في ناحِيَةِ البَيتِ، ثمَّ صارَ كل ما واراكَ من بَيْتٍ ونحوهِ خِدْراً، والجمع خُدُورٌ وأَخْدارٌ، وأَخادِيرُ جَمع الجَمع.

والخَدَرُ - بالتَّحْرِيكِ - اسْتِرْخَاءٌ يَغْشَى بَعْضَ الأَعْضَاءِ أَوْ الجَسَدَ كُلَّهُ.

وَالخَدَرُ: الكَسَل وَالفُتُورُ.

وَخَدَّرَ العُضْوَ تَخْدِيرًا: جَعَلَهُ خَدِرًا، فلا يُطيقُ الحَرَكَةَ، وَحَقَنَهُ بِمُخَدِّرٍ لإِزَالَةِ إِحْسَاسِه.[3]

وَيُقَال: خَدَّرَهُ الشَّرَابُ وَخَدَّرَهُ المَرَضُ.

وَالمُخَدِّرُ: مَادَّةٌ تُسَبِّبُ فِي الإِنْسَانِ وَالحَيَوَانِ فِقْدَانَ الوَعْيِ بِدَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَة.

وَقيل: المُخَدِّرُ: هوَ ما يَسْتُرُ الجِهازَ العَصَبِيَّ عنْ فِعلِهِ وَنَشاطِهِ المُعتَاد[4].

ثانياً: المُخَدِّراتُ اصطِلاحاً

لا يَخْرُجُ اسْتِعْمَال الفُقَهَاءِ للتَّخْدِيرِ عَنْ المَعْنَى اللغَوِيّ.[5]

---

(1) انظر: أحمد القرالة، المخدارت، ص2.

(2) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج4 ص230. وانظر: الزبيدي، تاج العروس، ج7ص14. وانظر: حارث سليمان الفاروقي، المعجم القانوني، مكتبة لبنان، بيروت، سنة النشر: 1410هـ، ج1 ص40.

(3) انظر: الفيومي، المصباح المنير، ج2 ص165. وانظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج11 ص33.

وانظر: أحمد فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفري، الطبعة الأولى، طبع بمطابع المدوخل ـ الدمام ـ السعودية، 1415هـ ـ 1995م، ص376. قال الدكتور أحمد فتح الله: (المخدرات) جمع مخدر، وهى كناية عن كل المسكرات الجامدة. (والمُخَدَّرَة) المرأة التي في خدرها، والخدر هو ستر يمد للجارية في ناحية البيت. وإمرأة مخدرة كناية عن الحشمة والعفة والعزة.

(4) محمد علي البار، المخدرات الخطر الداهم، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق ـ سوريا، سنة النشر: 1988م، ص33.

(5) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج11 ص33.

والفقهاء ـ كما أسلفت ـ لم يستخدموا لفظ المخدرات إلا في القرن السادس الهجري، أما قبل ذلك، فقد تحدثوا عن بعض المواد المخدرة التي كانت معروفة لديهم، مثل: الحشيش، والأفيون، وجوزة الطيب، وغيرها، ولم يتحدثوا عن المخدرات كلفظ شمولي دالٍّ على معنى معين.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن كافة القوانين في العالم ـ بحسب نشرات الأمم المتحدة ـ لم تتطرق إلى ذكر تعريف محدد لهذا المصطلح، بل اكتفت بالإشارة إلى المواد المدرجة في جدول العقاقير الخطرة، وذلك بالنص على أسماء المركبات والمواد الداخلة في تكوينها، وكذلك ذكر الأسماء العلمية لتلك المواد ومشتقاتها، والتأكيد على كونها مواد خطرة وخاضعة للعقوبات القانونية متى أُسيء استعمالها، ويرجع السبب في عدم وضع تعريف ثابت لها، حتى لا يلجأ مروجوها إلى استحداث مواد مخدرة جديدة تكون خارجة عن التعريف، فيفلت مستخدموها من العقاب، لحين تعديل القانون وإضافتها إلى التعريف.[1]

وأما علماء الإسلام، فقد حاول بعضهم مثل الإمام القرافي في كتابه الفروق، أن يفرق بين المواد المختلفة التي تؤثر على العقل فقسمها إلى ثلاثة أقسام:[2]

---

(1) انظر: خضر آل خطاب، المخدرات، وهو بحث منشور في مجلة الكرامة، الصادرة عن دائرة التعليم الجامعي، القيادة العامة للقوات المسلحة الأردنية، العدد الأول، 20 آذار 2003م، ص31.

(2) انظر: القرافي، الفروق، ج1 ص217. وانقل نص كلام القرافي للفائدة: " الفَرْقُ الأَرْبَعُونَ بَيْنَ قَاعِدَةِ المُسْكِرَاتِ وَقَاعِدَةِ المُرْقِدَاتِ وَقَاعِدَةِ المُفْسِدَاتِ):

هَذِهِ القَوَاعِدُ الثَّلَاثُ قَوَاعِدُ تَلْتَبِسُ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ الفُقَهَاءِ، وَالفَرْقُ بَيْنَهَا أَنَّ المُتَنَاوَلَ مِنْ هَذِهِ إمَّا أَنْ تَغِيبَ مَعَهُ الحَوَاسُّ أَوْ لا، فَإِنْ غَابَتْ مَعَهُ الحَوَاسُّ كَالبَصَرِ وَالسَّمْعِ وَاللمْسِ وَالشَّمِّ وَالذَّوْقِ فَهُوَ المُرْقِدُ.

وَإِنْ لمْ تَغِبْ مَعَهُ الحَوَاسُّ فَلا يَخلو إمَّا أَنْ يَحْدُثَ مَعَهُ نَشْوَةٌ وَسُرُورٌ وَقُوَّةُ نَفْسٍ عِنْدَ غَالبِ المُتَنَاوِلِ لهُ، أَوْ لا، فَإِنْ حَدَثَ ذَلكَ فَهُوَ المُسْكِرُ وَإِلا فَهُوَ المُفْسِدُ.

فَالمُسْكِرُ هُوَ المُغَيِّبُ للعَقْلِ مَعَ نَشْوَةٍ وَسُرُورٍ كَالخَمْرِ وَالمِزْرِ.

وَالمُفْسِدُ هُوَ المُشَوِّشُ للعَقْلِ مَعَ عَدَمِ السُّرُورِ الغَالبِ كَالبَنْجِ وَالسَّيْكَرَانِ، وَيَدُلك عَلَى ضَابِطِ المُسْكِرِ قَوْل الشَّاعِرِ:

وَنَشْرَبُهَا فَتَتْرُكُنَا مُلوكًا ... وَأُسْدًا مَا يُنَهْنِهُنَا اللقَاءُ

فَالمُسْكِرُ يَزِيدُ فِي الشَّجَاعَةِ وَالمَسَرَّةِ وَقُوَّةِ النَّفْسِ وَالمَيْل إلى البَطْشِ وَالانْتِقَامِ مِنْ الأَعْدَاءِ وَالمُنَافَسَةِ فِي العَطَاءِ وَأَخْلَاقِ الكُرَمَاءِ وَهُوَ مَعْنَى البَيْتِ المُتَقَدِّمِ الذي وَصَفَ بِهِ الخَمْرَ وَشَارِبَهَا وَلأَجْل اشْتِهَارِ هَذَا المَعْنَى فِي المُسْكِرَاتِ أَجَابَهُمْ القَاضِي عَبْدُ الوَهَّابِ المَالكِيُّ رحمه الله بِهَذِهِ الأَبْيَاتِ:=

المسكرات، والمرقدات، والمفسدات.

فالمسكر: هو المغيب للعقل مع نشوة وسرور.

والمرقد: هو ما غابت معه الحواس، كالبصر والسمع واللمس والشم والذوق.

والمفسد: هو المشوش للعقل مع عدم السرور الغالب كالبنج.

وقد تابع القرافي على هذا التعريف والتقسيم الإمام الحطاب، والإمام الخرشي من المالكية[1].

وقال الخطابي[2] في تعريف المفتر: "المفتر: كل شراب يورث الفتور في الأطراف، وهو مقدمة السكر، نُهي عن شربه لئلا يكون ذريعة للسكر".

وقال ابن رجب[3]: (المفتر هو كل مخدر للجسم وإن لم ينته إلى حد الإسكار كالبنج ونحوه).

وحرَّمها ابن حجر الهيتمي، وعدّ أكل الحشيشة، والأفيون، والبنج، والزعفران، وجوزة الطيب، كبيرة من الكبائر، على اعتبار أنها إما مسكرة، أو مفترة[4].

= زَعَـمَ المُدَامـةَ شَارِبُـوهَا أَنَّهـا ... تَنْفِـي الهُمُـومَ وَتَصْرِفُ الغَمَّـا

صَـدَقُوا سَرَتْ بِعُقُـولِهِم فَتَوَهَّمُـوا ... أَنَّ السُّرُورَ لَـهُمْ بِـهَا تَمَّـا

سَلَبَتْهُـمْ أَدْيَـانَهُمْ وَعُقُولَـهُمْ ... أَرَأَيْتَ عَـادِمَ ذَيْـنِ مُغْتَمَّـا

وَبِهَذَا الفَرْقِ يَظْهَرُ لك أَنَّ الحَشِيشَةَ مُفْسِدَةٌ وَلَيْسَتْ مُسْكِرَةً.." القرافي، **الفروق**، ج1 ص217 ـ 218.

(1) الحطاب: **مواهب الجليل**، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ج1 ص90. وانظر: الخرشي، **شرح مختصر خليل**، ج1 ص84.

(2) أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي الشهير بـ (الخطابي)، ت: 883هـ، **معالم السنن**، سنة النشر: 1981م، الطبعة الثانية، المكتبة العلمية، بيروت، ج4 ص267.

(3) ابن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر: 1408هـ، ص423.

❖عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي البركات مسعود السلامي البغدادي ثم الدمشقي، وكنيته: أبو الفرج الشهير بـ (ابن رجب الحنبلي) وابن رجب لقب جده عبد الرحمن، ولد في بغداد ونشأ وتوفي في دمشق، ت: 795 هـ. انظر: مقدمة كتاب **جامع العلوم والحكم**، مؤسسة الرسالة، بيروت. الزركلي، **الأعلام**، ج3 ص295.

(4) أحمد محمد بن علي بن حجر، ت: 974هـ، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، سنة النشر: 1987م، ج1 ص354. قال ابن حجر: "الكَبِيرَةُ السَّبْعُونَ بَعْدَ المِائَةِ: أَكْلُ المُسْكِرِ الطَّاهِرِ كَالحَشِيشَةِ وَالأَفْيُونِ وَالشَّيْكَرَانِ بِفَتْحِ الشِّينِ المُعْجَمَةِ وَهُوَ البَنْجُ وَكَالعَنْبَرِ وَالزَّعْفَرَانِ وَجَوْزَةِ الطِّيبِ؛ فَهَذِهِ كُلُّهَا مُسْكِرَةٌ كَمَا صَرَّحَ بِهِ النَّوَوِيُّ فِي بَعْضِهَا وَغَيْرُهُ فِي بَاقِيهَا، وَمُرَادُهُمْ بِالإِسْكَارِ هُنَا تَغْطِيَةُ العَقْلِ لا مَعَ الشِّدَّةِ المُطْرِبَةِ لأَنَّهَا مِنْ خُصُوصِيَّاتِ=

ونقل العظيم آبادي عن ابن رسلان قوله: "المفتر هو كل شراب يورث الفتور والخدر في أطراف الأصابع، وهو مقدمة السكر، وعطف المفتر على المسكر[1] يدل على المغايرة بين السكر والتفتير، لأن العطف يقتضي التغاير بين الشيئين، فيجوز حمل المسكر على الذي فيه شدة مطربة وهو محرم يجب فيه الحد ويحمل المفتر على النبات كالحشيش الذي يتعاطاه السفلة"[2].

أما الإمام ابن تيمية رحمه الله فقد ساوى بين المسكر والمخدر فقال: "وأما الحشيشة الملعونة المسكرة فهي بمنزلة غيرها من المخدرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فانه يحرم أكله، ولو لم يكن مسكراً كالبنج، فإن المسكر يجب فيه الحد، وغير المسكر يجب في التعزير"[3].

وقال: "ومن ظن أن الحشيشة لا تسكر وإنما تغيب العقل بلا لذة، فلم يعرف حقيقة أمرها؛ فانه لولا ما فيها من اللذة لم يتناولوها ولا أكلوها، بخلاف البنج ونحوه مما لا لذة فيه، والشارع فرّق في المحرمات بين ما تشتهيه النفوس وما لا تشتهيه؛ فما لا تشتهيه النفوس كالدم والميتة اكتفى فيه بالزاجر الشرعي وفيه التعزير، وأما ما تشتهيه النفوس فجعل فيه مع الزاجر الشرعي زاجراً طبيعياً وهو الحد، والحشيشة من هذا الباب"[4].

=المُسْكِرِ المَائِعِ، وَسَيَأْتِي بَحْثُهُ فِي بَابِ الأَشْرِبَةِ، وَبِمَا قَرَّرْته فِي مَعْنَى الإِسْكَارِ فِي هَذِهِ المَذْكُورَاتِ عُلِمَ أَنَّهُ لا يُنَافِي أَنَّهَا تُسَمَّى مُخَدِّرَةً، وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ هَذِهِ كُلَّهَا مُسْكِرَةٌ أَوْ مُخَدِّرَةٌ فَاسْتِعْمَالُهَا كَبِيرَةٌ وَفِسْقٌ كَالخَمْرِ، فَكُلُّ مَا جَاءَ فِي وَعِيدِ شَارِبِهَا يَأْتِي فِي مُسْتَعْمِلِ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ المَذْكُورَاتِ لاشْتِرَاكِهِمَا فِي إِزَالَةِ العَقْلِ المَقْصُودِ للشَّارِعِ بَقَاؤُهُ، لأَنَّهُ الآلَةُ لِلفَهْمِ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى وَعَنْ رَسُولِهِ وَالمُتَمَيِّزُ بِهِ الإِنْسَانُ عَنْ الحَيَوَانِ وَالوَسِيلَةُ إلى إِيثَارِ الكَمَالاتِ عَنْ النَّقَائِصِ، فَكَانَ فِي تَعَاطِي مَا يُزِيلُهُ وَعِيدُ الخَمْرِ".

(1) يشير في هذا إلى حديث أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها قالت: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عن كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفَتِّرٍ". وسيأتي تخريجه.

(2) محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، الشهير بـ (الآبادي)، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، الطبعة الثانية. دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر 1415هـ، ج10 ص91.

(3) انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس الشهير بـ (ابن تيمية)، ت 728 هـ، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج: 34 ص: 204: جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، وساعده ابنه محمد، مكتبة ابن تيمية، طبع بأمر فهد بن عبد العزيز، 1398هـ.

(4) ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج23 ص198.

وقال أيضاً: "فكيف بالمصرٍّ على أكل الحشيشة لا سيما إن كان مستحلاً للمسكر منها كما عليه طائفة من الناس؛ فإن مثل هذا ينبغي أن يستتاب؛ فإن تاب وإلا قتل، إذ السكر منها حرام بالإجماع، واستحلال ذلك كفر بلا نزاع"[1].

وقال أيضاً: "وكل ما يُغيِّب العقل فإنه حرام، وإن لم تحصل به نشوة ولا طرب، فإن تغيب العقل حرام بإجماع المسلمين، وأما تعاطي البنج الذي لم يسكر ولم يغيب العقل ففيه التعزير، وأما المحققون من الفقهاء فعلموا أنها مسكرة وإنما يتناولها الفُجَّار لما فيها من النشوة والطرب فهي تجامع الشراب المسكر في ذلك، والخمر توجب الحركة والخصومة، وهذه توجب الفتور واللذة، وفيها مع ذلك من فساد المزاج والعقل وفتح باب الشهوة وما توجبه من الدياثة ما هو شر من الشراب المسكر، وإنما حدثت في الناس بحدوث التتار"[2].

أما العظيم آبادي فقد اعتبر المخدرات مجرد مواد مفترة ينحصر تأثيرها على الفتور والاسترخاء الذي يصيب الأطراف؛ فيشلها عن الحركة، لكنها لا تغيب العقل فقال: "لم يثبت قط أن كل المذكورات بأجمعها فيها سكر، وثبت في محله أن السكر غير الخدر، فإطلاق السكر على الخدر غير صحيح، فإن الخدر هو الضعف في البدن والفتر الذي يصيب الشارب قبل السكر، كما صرح به ابن الأثير في النهاية فأنى يصح القول إن هذه المذكورات تسمى مسكرة ومخدرة.. وليس المسكر والمخدر والمفتر شيئاً واحداً، والذي يسكر فكثيره وقليله سواء في الحرمة، والذي يفتر أو يخدر فلا يحرم منهما إلا قدر التفتير، أو قدر التخدير"[3].

وقد لخص ابن حجر الهيتمي كلام الفقهاء وآراءهم في حكم جوزة الطيب والحشيشة بقوله:

---

(1) المصدر السابق، ج23 ص357.

(2) المصدر السابق، ج34 ص211.

(3) الآبادي، عون المعبود، ج10 ص100.

"قال العلماء: المفتر كل ما يورث الفتور والخدر في الأطراف، وهذه المذكورات ـ الحشيشة والأفيون والبنج والعنبر والزعفران وجوزة الطيب ـ كلها تسكر وتخدر وتفتر. وحكى القرافي وابن تيمية الإجماع على تحريم الحشيشة[1]، قال: ومن استحلها فقد كفر.

قال: وإنما لم يتكلم فيها الأئمة الأربعة لأنها لم تكن في زمنهم، وإنما ظهرت في آخر المائة السادسة وأول المائة السابعة حين ظهرت دولة التتار. وذكر الماوردي قولا أن النبات الذي فيه شدة مطربة يجب فيه الحد، ثم ما ذكرته في الجوزة ـ جوزة الطيب ـ هو ما أفتيت به فيها قديما لما وقع فيها نزاع بين أهل الحرمين ومصر، وظفرت فيها من النقل بعد الفحص والتنقير بما لم يظفروا به. ولذا سُئل عنها جمع متأخرون فأبدوا فيها آراء متخالفة بحثا من غير نقل، فلما عرض علي السؤال أجبت فيها بالنقل الصريح والدليل الصحيح راداً على من خالف ما ذكرته وإن جلت مرتبته. ومحصل السؤال هل قال أحد من الأئمة أو مقلديهم بتحريم أكل جوزة الطيب، وهل لبعض طلبة العلم الآن الإفتاء بتحريم أكلها وإن لم يطلع على نقل به، فإن قلتم نعم فهل يجب الانقياد لفتواه ؟.

ومحصل الجواب الذي أجبت به عن ذلك السؤال الذي صرح به الإمام المجتهد شيخ الإسلام ابن دقيق العيد أنها ـ أعني الجوزة ـ مسكرة، ونقله عنه المتأخرون من الشافعية والمالكية واعتمدوه، وناهيك بذلك، بل بالغ ابن العماد فجعل الحشيشة مقيسة على الجوزة المذكورة، وذلك أنه لما حكى عن القرافي نقلا عن بعض فقهاء عصره أنه فرق في إسكار الحشيشة بين كونها ورقاً أخضر فلا إسكار فيها بخلافها بعد التحميص فإنها تسكر، قال: والصواب أنه لا فرق لأنها ملحقة بجوزة الطيب

---

(1) انظر: القرافي، **الفروق**، ج1 ص217 وما بعدها. وانظر: ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج23 ص357. قال ابن تيمية: إذ السكر منها حرام بالإجماع واستحلال ذلك كفر بلا نزاع. وقد صرح البهوتي بكفر مستحل الحشيشة فقال: "مَنْ اسْتَحَلَ الحَشِيشَةَ المُسْكِرَةَ كَفَرَ بلا نِزَاعٍ"، انظر: البهوتي: **كشاف القناع**، ج6 ص171.

والزعفران والعنبر والأفيون والبنج وهو من المسكرات المخدرات ذكر ذلك ابن القسطلاني في تكريم المعيشة انتهى.

فتأمل تعبيره بالصواب، وجعله الحشيشة التي أجمع العلماء على تحريمها مقيسة على الجوزة تعلم أنه لا مرية في تحريم الجوزة لإسكارها أو تخديرها. وقد وافق المالكية والشافعية على إسكارها الحنابلة، فنص إمام متأخريهم ابن تيمية وتبعوه على أنها مسكرة وهو قضية كلام بعض أئمة الحنفية. ففي فتاوى المرغيناني منهم: المسكر من البنج ولبن الرماك - أي أناثي الخيل - حرام ولا يحد شاربه قاله الفقيه أبو حفص، ونص عليه شمس الأئمة السرخسي انتهى[1]. وقد علمت من كلام ابن دقيق العيد وغيره أن الجوزة كالبنج، فإذا قال الحنفية بإسكاره لزمهم القول بإسكار الجوزة، **فثبت بما تقرر أنها حرام عند الأئمة الأربعة الشافعية والمالكية والحنابلة بالنص، والحنفية بالاقتضاء** لأنها إما مسكرة أو مخدرة، وأصل ذلك في الحشيشة المقيسة على الجوزة على ما مر. والذي ذكره الشيخ أبو إسحاق في كتابه (التذكرة) والنووي في (شرح المهذب) وابن دقيق العيد أنها مسكرة[2].

قال الزركشي: ولا يعرف فيه خلاف عندنا، وقد يدخل في حدهم السكران بأنه الذي اختل كلامه المنظوم وانكشف سره المكتوم أو الذي لا يعرف السماء من الأرض ولا الطول من العرض، ثم نقل عن القرافي أنه خالف في ذلك فنفى عنها الإسكار وأثبت لها الإفساد ثم رد عليه وأطال في تخطئته وتغليطه. وممن نص على

---

(1) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج24 ص29. وقال السرخسي: " وَإِنْ سَكِرَ مِنْ شُرْبِ الحَلَالِ لا يَلْزَمُهُ الحَدُّ كَمَا لَوْ سَكِرَ مِنَ اللبَنِ، أَوْ البَنْجِ". وانظر: البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ج10 ص101، وعبارته: " وَهَلْ يُحَدُّ فِي المُتَّخَذِ مِنْ الحُبُوبِ إذَا سَكِرَ مِنْهُ ؟ قِيلَ لا يُحَدُّ وَقَدْ ذَكَرْنَا الوَجْهَ مِنْ قَبْلُ قَالوا: وَالأَصَحُّ أَنَّهُ يُحَدُّ، فَإِنَّهُ رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ فِيمَنْ سَكِرَ مِنْ الأَشْرِبَةِ أَنَّهُ يُحَدُّ مِنْ غَيْرِ تَفْصِيلٍ، وَهَذَا؛ لأَنَّ الفُسَّاقَ يَجْتَمِعُونَ عَلَيْهِ فِي زَمَانِنَا اجْتِمَاعَهُمْ عَلَى سَائِرِ الأَشْرِبَةِ، بَلْ فَوْقَ ذَلِكَ ".

(2) انظر: زكريا الأنصاري، **أسنى المطالب**، ج4 ص160 ونص عبارته: " (فَرْع: مُزِيلُ العَقْلِ مِنْ غَيْرِ الأَشْرِبَةِ كَالبَنْجِ)، وَالحَشِيشَةِ حَرَامٌ لإِزَالَتِهِ العَقْلَ (لا حَدَّ فِيهِ)؛ لأَنَّهُ لا يَلَذُّ وَلا يُطْرِبُ وَلا يَدْعُو قَلِيلُهُ إلى كَثِيرِهِ بَلْ فِيهِ التَّعْزِيرُ (وَلَهُ تَنَاوُلُهُ) لِيُزِيلَ عَقْلَهُ (لِقَطْعِ عُضْوٍ مُتَآكِلٍ)". وانظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، ج1 ص225. وعبارته: " البَنْجُ وَنَحْوُهُ مِنَ الحَشِيشِ المُسْكِرِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِنَجِسٍ، وَإِنْ كَانَ حَرَامًا".

إسكارها أيضا العلماء بالنبات من الأطباء وإليهم المرجع في ذلك، وكذلك ابن تيمية وتبعه من جاء بعده من متأخري مذهبه.

والحق في ذلك خلاف الإطلاقين ـ إطلاق الإسكار، وإطلاق الإفساد ـ وذلك أن الإسكار يطلق ويراد به مطلق تغطية العقل، وهذا إطلاق أعم، ويطلق ويراد به تغطية العقل مع نشوة وطرب، وهذا إطلاق أخص، وهو المراد من الإسكار حيث أطلق. فعلى الإطلاق الأول بين المسكر والمخدر عموم مطلق إذ كل مخدر مسكر وليس كل مسكر مخدرا؛ فإطلاق الإسكار على الحشيشة والجوزة ونحوهما المراد منه التخدير، ومن نفاه عن ذلك أراد به معناه الأخص. وتحقيقه أن من شأن السكر بنحو الخمر أنه يتولد عنه النشوة والنشاط والطرب والعربدة والحمية، ومن شأن السكر بنحو الحشيشة والجوزة أنه يتولد عنه أضداد ذلك من تخدير البدن وفتوره ومن طول السكوت والنوم وعدم الحمية وبقولي من شأنه فيهما يعلم رد ما أورده الزركشي على القرافي من أن بعض شربة من الخمر يوجد فيه ما ذكر في نحو الحشيشة وبعض أكله نحو الحشيشة يوجد فيه ما ذكر في الخمر. ووجه الرد أن ما نيط بالمظنة لا يؤثر فيه خروج بعض الأفراد، كما أن القصر في السفر لما نيط بمظنة المشقة جاز، وإن لم توجد المشقة في كثير من جزئياته، فاتضح بذلك أنه لا خلاف بين من عبر في نحو الحشيشة بالإسكار ومن عبر بالتخدير والإفساد، والمراد به إفساد خاص هو ما سبق. فاندفع به قول الزركشي إن التعبير به يشمل الجنون والإغماء لأنهما مفسدان للعقل أيضا، فظهر بما تقرر صحة قول الفقيه المذكور في السؤال إنها مخدرة وبطلان قول من نازعه في ذلك لكن إن كان لجهله عذر. وبعد أن يطلع على ما ذكرناه عن العلماء متى زعم حلها أو عدم تخديرها وإسكارها يعزر التعزير البليغ الزاجر له ولأمثاله، بل قال ابن تيمية وأقره أهل مذهبه من زعم حل الحشيشة كفر. فليحذر الإنسان من الوقوع في هذه الورطة عند أئمة هذا المذهب.

وعجيب ممن خاطر باستعمال الجوزة مع ما ذكرناه فيها من المفاسد والإثم لأغراضه الفاسدة على أن تلك الأغراض تحصل جميعها بغيرها. فقد صرح رئيس الأطباء ابن سينا في قانونه بأنه يقوم مقامها وزنها ونصف وزنها من السنبل، فمن كان

يستعمل منها قدرا ما ثم استعمل وزنه ونصف وزنه من السنبل حصلت له جميع أغراضه مع السلامة من الإثم والتعرض لعقاب الله سبحانه وتعالى، على أن فيها بعض مضار بالرئة ذكرها بعض الأطباء وقد خلا السنبل عن تلك المضار فقد حصل به مقصودها وزاد عليه بالسلامة من مضارها الدنيوية والأخروية، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب، انتهى جوابي في الجوزة وهو مشتمل على النفائس.

وأما عن حكم الحشيشة فاستطرد ابن حجر الهيتمي قائلاً: "...قال ابن دقيق العيد ولا ضمان على متلفها كالخمر، ونقل الإمام أبو بكر بن القطب العسقلاني أنها حارة في الدرجة الثانية يابسة في الأولى تصدع الرأس، وتظلم البصر، وتعقد البطن، وتجفف المني. فيتعين على كل ذي عقل سليم وطبع مستقيم اجتنابها كغيرها مما سبق لما تشتمل عليه من المضار التي هي مبدأ مداعي الهلاك، وربما نشأ من تجفيف المني وصداع الرأس وغيرهما أعظم المفاسد والمضار. ومن ثم قال ابن البيطار وإليه انتهت رئاسة زمنه في معرفة النبات والأعشاب في كتابه الجامع لقوي الأدوية والأغذية: ومن القنب الهندي نوع ثالث يقال له القنب ولم أره بغير مصر، ويزرع في البساتين ويسمى بالحشيشة أيضا، وهو يسكر جداً إذا تناول منه الإنسان يسيرا قدر درهم أو درهمين؛ حتى إن من أكثر منه أخرجه إلى حد الرعونة، وقد استعمله قوم فاختلت عقولهم وأدى بهم الحال إلى الجنون وربما قتلت.

وقد نقل لنا أن البهائم لا تتناولها، فما قدر مأكول تنفر البهائم عن تناوله، وهي كغيرها مما سبق أيضا مما يحيل الأبدان ويمسخها، ويحلل قواها ويحرق دماءها ويجفف رطوبتها، ويصفر اللون.

قال محمد بن زكريا إمام وقته في الطب: وتولد أفكارا كثيرة رديئة، وتجفف المني لقلة الرطوبة في الأعضاء الرئيسية، أي وإذا قلت رطوبة تلك الأعضاء الرئيسية كانت سببا لحدوث أخطر الأمراض وأقبح العلل، ومما أنشد فيها:

قل لمن يأكل الحشيشة جهلا   يا خسيسا قد عشت شر معيشة

دية العقل بدرة فلماذا يا   سفيها قد بعته بحشيشة

قال: وقد بلغنا من جمع يفوق حد الحصر أن كثيراً ممن عاناها مات بها فجأة، وآخرين اختلت عقولهم، وابتلوا بأمراض متعددة من الدق والسل والاستسقاء، وأنها تستر العقل وتغمره، ومما أنشد فيها أيضاً:

يا من غدا أكل الحشيش شعاره ... وغدا فلاح عواره وخماره
أعرضت عن سنن الهدى بزخارف ... لِمَا اعترضت لما أشيع ضراره
العقل ينهى أن تميل إلى الهوى ... والشرع يأمر أن تبعد داره
من ارتدى برداء زهرة شهوة ... فيها بدا للناظرين خساره
اقصر وتب عن شربها متعوذا ... من شرها فهو الطويل عثاره

وقال بعض العلماء: وفي أكلها مائة وعشرون مضرة دينية ودنيوية: منها أنها تورث الفكرة الرديئة، وتجفف الرطوبات الغريزية وتعرض البدن لحدوث الأمراض، وتورث النسيان، وتصدع الرأس وتقطع النسل، وتجفف المني، وتورث موت الفجأة واختلال العقل وفساده، والدق، والسل والاستسقاء، وفساد الفكر، ونسيان الذكر، وإفشاء السر، وإنشاء الشر، وذهاب الحياء، وكثرة المراء، وعدم المروءة ونقض المودة، وكشف العورة، وعدم الغيرة، وإتلاف الكيس، ومجالسة إبليس، وترك الصلوات، والوقوع في المحرمات، والبرص، والجذام، وتوالي الأسقام، والرعشة على الدوام، وثقب الكبد، واحتراق الدم والبخر، ونتن الفم، وفساد الأسنان، وسقوط شعر الأجفان، وصفرة الأسنان، وعشاء العين والفشل وكثرة النوم والكسل، وتجعل الأسد كالعجل، وتعيد العزيز ذليلا والصحيح عليلا والشجاع جبانا والكريم مهانا، إن أكل لا يشبع وإن أعطي لا يقنع، وإن كلم لا يسمع، تجعل الفصيح أبكم والذكي أبلم، وتذهب الفطنة، وتحدث البطنة، وتورث العنة واللعنة والبعد عن الجنة. ومن قبائحها أنها تنسي الشهادتين عند الموت، بل قيل إن هذا أدنى قبائحها.

وهذه القبائح كلها موجودة في الأفيون وغيره مما سبق، بل يزيد الأفيون ونحوه بأن فيه مسخا للخلقة كما يشاهد من أحوال آكليه وعجيب ثم عجيب ممن يشاهد من أحوال آكليه تلك القبائح التي هي مسخ البدن والعقل وصيرورتهم إلى أخس حالة وأرث هيئة وأقذر وصف. وأفظع مصاب لا يتأهلون لخطاب ولا يميلون قط إلى صواب

ولا يهتدون إلا إلى خوارم المروآت وهو أذم الكمالات وفواحش الضلالات، ثم مع هذه العظائم التي نشاهدها منهم يحب الجاهل أن يندرج في زمرتهم الخاسرة وفرقتهم الضالة الحائرة متعاميا عما على وجوههم من الغبرة وما يعتريها من القترة ذلك يخشى عليه أن يكون من الكفرة الفجرة، فمن اتضحت له فيهم هذه المثالب وبان عنده ما اشتملوا عليه من كثير المعايب ثم نحا نحوهم وحذا حذوهم فهو المفتون المغبون الذي بلغ الشيطان فيه غاية أمله بعد أن كان يتربص به ريب المنون، لأنه لعنه الله إذا أحل عبدا في هذه الورطة لعب به كما يلعب الصبي بالكرة إذ ما يريد منه حينئذ شيئا إلا وسابقه إلى فعله لأن العقل الذي هو آلة الكمال زال عن محله فصار كالأنعام بل هو أضل سبيلا ومن أهل النيران، فبئس ما رضيه لنفسه مبيتا ومقيلا وأف لمن باع نعيم الدنيا والآخرة بتلك الصفقة الخاسرة، وفقنا الله لطاعته وحمانا من مخالفته آمين.

....ولكونها جامدة مطعومة تنازع العلماء في نجاستها على ثلاثة أقوال في مذهب أحمد وغيره، فقيل: هي نجسة كالخمر المشروبة وهذا هو الاعتبار الصحيح، وقيل: لا لجمودها، وقيل: يفرق بين جامدها ومائعها، وبكل حال فهي داخلة فيما حرم الله ورسوله من الخمر المسكر لفظا ومعنى، وَقَال أَبُو مُوسَى الأَشْعَرِيٌ رضي الله عنه: (يَا رَسُولَ اللّهِ أَفْتِنَا فِي شَرَابَيْنِ كُنّا نَصْنَعُهُمَا بِالْيَمَنِ: الْبِتْعُ، وَهُوَ مِنَ الْعَسَلِ يُنْبَذُ حَتّىَ يَشْتَدّ. وَالْمِزْرُ، وَهُوَ مِنَ الذّرَةِ وَالشّعِيرِ يُنْبَذُ حَتّىَ يَشْتَدّ. قَالَ وَكَانَ رَسُولُ اللّهِ صلى الله عليه وسلم قَدْ أُعْطِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ بِخَوَاتِمِهِ فَقَالَ: أَنْهَىَ عَنْ كُلّ مُسْكِرٍ أَسْكَرَ عَنِ الصّلاَةِ)[1]. وقال ﷺ: (مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلهُ حَرَامٌ)[2].

(1) أخرجه مسلم، ج3 ص1585، باب: بيان أن كل مسكر خمر، وأن كل خمر حرام، حديث رقم:2001.

(2) رواه الترمذي، ج4 ص229. ورواه أبو داود، ج3 ص237.وانظر: الزيلعي، نصب الراية، ج6 ص232 ـ 233. ذكر الزيلعي هذين الحديثين وقال في تخريجهما: " الحديث السابع: (كل مسكر خمر) الحديث الثامن: قال عليه السلام: (ما اسكر كثيره فقليله حرام)"؛ قلت: روي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده؛ ومن حديث جابر؛ ومن حديث سعد بن أبي وقاص؛ ومن حديث علي؛ ومن حديث عائشة؛ ومن حديث ابن عمر؛ ومن حديث خوات بن جبير؛ ومن حديث زيد بن ثابت. فحديث عمرو بن شعيب: أخرجه النسائي، وابن ماجه عن عبيد الله بن عمرو عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ... وأما حديث جابر: فأخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه عن داود بن بكر عن محمد بن المنكدر عن جابر مرفوعا، نحوه سواء، قال الترمذي: حديث حسن غريب من حديث جابر، وأخرجه ابن حبان في "صحيحه" ... في أول القسم الثاني، قال المنذري في "مختصره ": أجود أحاديث هذا الباب حديث سعد، فإنه من رواية=

ولم يفرق النبي ﷺ بين نوع ونوع، ككونه مأكولاً أو مشروباً، على أن الخمر قد تؤكل بالخبز، والحشيشة قد تذاب وتشرب، وإنما لم يذكرها السلف لأنها لم تكن في زمانهم."[1]. **هذا نص كلام ابن حجر الهيتمي نقلته للفائدة.**

أدلة تحريم المخدرات:

لم يرد نص خاص من كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ يبين حكم المخدرات؛ إذ إن المخدرات لم تكن معروفة في حياة النبي ﷺ وكذا من جاء بعده من الصحابة والتابعين، وقد بذل الفقهاء الذين عُرفت في عهدهم المخدرات جهوداً جبارة للتعرف على حكمها معتمدين في ذلك على ما استنبطوه من النصوص العامة في القرآن والسنة، وعلى أهداف التشريع الإسلامي الرامية إلى تحقيق المصلحة للإنسان، والدليل على ذلك النص السابق الذي نقلته عن ابن حجر الهيتمي ـ رحمه الله ـ والذي يبين منهجية علماء الإسلام في الاستدلال.

ومن خلال الاطلاع على آراء العلماء في حكم المخدرات، وجدت أنهم يجمعون على حرمتها، وأدلتهم على ذلك ما يأتي:

الدليل الأول:

قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۞ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾**[2].

=محمد بن عبد الله الموصلي، وهو أحد الثقات عن الوليد بن كثير، وقد احتج بهما الشيخان انتهى..وأما حديث عائشة: فأخرجه أبو داود، والترمذي عن أبي عثمان عمرو بن سالم الأنصاري عن القاسم بن محمد (عن عائشة أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: كل مسكر حرام، وما أسكر الفرق فملء الكف منه حرام)، وفي لفظ للترمذي: فالحسوة منه، انتهى. قال الترمذي: حديث حسن ورواه ابن حبان في "صحيحه" في النوع السابع والستين، من القسم الثاني، وأحمد في " مسنده " قال المنذري في "مختصره": رجاله كلهم محتج بهم في "الصحيحين" إلا عمرو بن سالم، وهو مشهور، لم أجد لأحد فيه كلامًا انتهى".

(1) أحمد محمد بن علي بن حجر الهيتمي، ت: 974هـ، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، سنة النشر: 1987م، ج1 ص354 ـ 360.

(2) المائدة/90 ـ 91.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة وغيرها من الآيات الدالة على تحريم الخمر، هو أن الخمر في اللغة مأخوذة من المخامرة وهي المخالطة، حيث إنها تخالط العقل وتحجب بينه وبين رؤية الأشياء على حقيقتها، وهذه موجودة في المخدرات بشتى أنواعها. قال ابن تيمية: "وأما الحشيشة الملعونة المسكرة فهي بمنزلة غيرها من المخدرات، والمسكر منها حرام باتفاق العلماء، بل كل ما يزيل العقل فانه يحرم أكله، ولو لم يكن مسكراً"[(1)].

الدليل الثاني:

ما رواه أبو داود: أن رسول الله ﷺ قال: (مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ)[(2)].

ووجه الاستدلال: أن رسول الله ﷺ حرَّم في هذا الحديث كل مسكر قليلاً كان أو كثيراً، وهو بعمومه يتناول المخدرات لأنها مسكرة على ما ذكره أكثر المحققين من العلماء من أن السكر تغييب العقل جزئيا أو كلياً، وهذا المعنى متحقق في المخدرات، وقال ابن تيمية: "ومذهب جمهور علماء المسلمين من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر العلماء أن كل مسكر حرام، وكل خمر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام، وهذا مذهب مالك وأصحابه والشافعي وأصحابه وأحمد بن حنبل وأصحابه، وهو أحد القولين في مذهب أبي حنيفة، وهو اختيار محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، واختيار طائفة من المشايخ وأئمة المسلمين وأئمة الدين"[(3)].

الدليل الثالث:

ما رواه أحمد في مسنده، وأبو داود في سننه، عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفَتِّرٍ)[(4)].

---

(1) انظر: ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج34 ص204.

(2) رواه أبو داود، ج3 ص237. ورواه الترمذي، ج4 ص229.وقد سبق تخريجه. قال البهوتي: " وَلا يُبَاحُ (أَكْلُ الْحَشِيشَةِ الْمُسْكِرَةِ وَتُسَمَّى حَشِيشَةَ الْفُقَرَاءِ) لِعُمُومِ قَوْلِهِ صلى الله عليه وسلم (كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ) وَلا يُبَاحُ كُلُّ (مَا فِيهِ مَضَرَّةٌ مِنْ السُّمُومِ وَغَيْرِهَا) لقوله تعالى ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ البقرة/195".

(3) ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج34، ص186.

(4) رواه احمد في مسنده، ج3 ص329، ورواه ابو داود ج6 ص309 . قال الصنعاني في سبل السلام: "يُحَرَّمُ مَا أَسْكَرَ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَشْرُوبًا كَالْحَشِيشَةِ". انظر: محمد بن إسماعيل بن صلاح الأمير الكحلاني ثم الصنعاني، ت: 1182هـ - 1768م، **سبل السلام شرح بلوغ المرام**، دار الحديث، مصر، ج1 ص450 - 451.

قال ابن حجر: "الأَصْلُ فِي تَحْرِيمِهَا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ فِي مُسْنَدِهِ وَأَبُو دَاوُد فِي سُنَنِهِ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله تعالى عنها قَالَتْ: (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفَتِّرٍ)، قَالَ الْعُلَمَاءُ: الْمُفَتِّرُ كُلُّ مَا يُورِثُ الْفُتُورَ وَالْخَدَرَ فِي الأَطْرَافِ، وَهَذَا الْحَدِيثُ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى تَحْرِيمِ الْحَشِيشِ بِخُصُوصِهِ؛ فَإِنَّهَا تُسْكِرُ وَتُخَدِّرُ وَتُفَتِّرُ، وَلِذَلِكَ يَكْثُرُ النَّوْمُ لِمُتَعَاطِيهَا، وَحَكَى الْقَرَافِيُّ وَابْنُ تَيْمِيَّةَ الإِجْمَاعَ عَلَى تَحْرِيمِهَا"[1].

الدليل الرابع:

حرمة الإضرار بالنفس والغير:

قال تعالى: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[3].

فالصحة هبة من الله، وهي أمانة أمرنا بالحفاظ عليها، وتعاطي المخدرات يؤدي إلى إهلاك النفس وقتلها.

وقال ﷺ: (لاَ ضَرَرَ ولاَ ضِرَارَ)[4]، وهذا الحديث يعتبر قاعدة عظيمة من قواعد هذا الدين، والذي ثبت طبياً أن متعاطي المخدر يؤذي نفسه، ويؤذي مَن حوله مادياً

---

(1) ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، ج4 ص433.

(2) البقرة/195.

(3) النساء/29.

(4) رواه الحاكم في المستدرك وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ج2 ص66، ورواه ابن ماجه في سننه ج2 ص784. وقال العجلوني: "رواه مالك والشافعي عنه عن يحيى المازني مرسلا واحمد وعبد الرزاق وابن ماجه والطبراني عن ابن عباس وفي سنده جابر الجعفي، وأخرجه ابن أبي شيبة والدارقطني عنه وفي الباب عن أبي سعيد وأبي هريرة وجابر وعائشة وغيرهم". انظر: العجلوني، **كشف الخفاء**، حديث رقم: 3075، ج2 ص491.

❖ ذكر الأستاذ الدكتور قحطان الدوري أن العلماء اختلفوا في معنى الضرر والضرار على أقوال:

"الأول: الضَّرَرُ: ضِدُّ النَّفْعِ. وَمَعْنَاهُ لا يَضُرُّ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَيُنْقِصُهُ شَيْئًا مِنْ حَقِّهِ.

وَالضِّرَارُ: فِعَالٌ مِنْ الضُّرِّ، أَيْ: لا يُجَازِيهِ بِإِضْرَارٍ بِإِدْخَالِ الضُّرِّ عَلَيْهِ. فَالضُّرُّ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ وَالضِّرَارُ الْجَزَاءُ عَلَيْهِ.

قال الصنعاني: وَيُبْعِدُ هَذَا التَّفْسِيرَ جَوَازُ الانْتِصَارِ لِمَنْ ظُلِمَ، قَالَ: تعالى: ﴿وَلَمَنْ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ﴾ الشورى/41، وقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ الشورى/40.=

ومعنوياً، هذا إضافة إلى الأضرار الكثيرة الأخرى التي تسببها المخدرات، والتي أجملها بالآتي:

أولاً: الأضرار الدينية[1]

1- إن المخدرات تصرف عن ذكر الله وعن الصلاة التي هي عماد الدين الإسلامي.

2- إنها تورث الخزي والندامة، وتذهب الحياء، وتقضي على الجوانب الخيرة في الإنسان.

3- إنها توقع البغضاء والتشاحن بين متعاطيها بعضهم بعضاً، وبين متعاطيها وبقية أفراد المجتمع.

ثانياً: الأضرار الاجتماعية[2]

1- إن الخمر والمخدرات هي التي تعطي الجرأة واللامبالاة في ارتكاب الجريمة.

2- إن معظم حالات الاغتصاب التي تحدث يكون المجرمون أو بعضهم في حالة سكر بَيِّنٍ أو تخدير عند ارتكابها.

3- إن مدمن المخدرات لا يصلح لأي عمل منتج، اللهم إلا في التهريب والترويج والاتجار بالمخدرات، فهم الرقيق الجدد لهذه السموم، وليس عندهم أي قدرة على مزاولة أي عمل آخر.

= الثاني: الضَّرَرُ: مَا تَضُرُّ بِهِ صَاحِبَكَ، وَتَنْتَفِعُ أَنْتَ بِهِ، وَالضِّرَارُ: أَنْ تَضُرَّهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَنْتَفِعَ.

الثالث: وَقِيلَ هُمَا بِمَعْنًى وَاحِدٍ، وَتَكْرَارُهُمَا لِلتَّأْكِيدِ.

الرابع: الضَّرَرُ: فِعلُ الوَاحِدِ، وَالضِّرَارُ: فِعلُ الاثنَينِ فَصَاعِداً."

انظر: قحطان الدوري، **صفوة الأحكام من نيل الأوطار وسبل السلام**، الطبعة الأولى، دار الفرقان، عمان ـ الأردن، 1999م، ص229.

(1) خضر آل خطاب، محاضرة القيت في أكاديمية الشرطة، وتم الحصول عليها من إدارة مكافحة المخدرات في مديرية الأمن العام.

(2) حكمت فريحات، **المخدرات بين الدين والمجتمع**، مقالة منشورة في مجلة هدي الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، العدد الثامن، المجلد 47، سنة 1424هـ ـ 2003م، ص69 ـ 70.

ثالثاً: الأضرار الصحية[1]

أكدت الدراسات الطبية أن المخدرات تحدث عند متعاطيها ما يلي:

1- اضطرابات في القدرة العقلية وترتيب المعلومات.

2- نوبات مختلفة من الهذيان، ونوبات صرع.

3- شلل من النصف الأعلى أو الأسفل من الجسم.

4- تدفق الأفكار وتنوعها تنوعاً شديداً، والانتقال المفاجئ السريع من موضوع لآخر.

5- بطء التفكير وصعوبته عند المدمنين.

6- الخمول والبلادة والإهمال وعدم الاكتراث.

رابعاً: الأضرار الاقتصادية[2]

1- إن المخدرات تشغل أجهزة الدولة عن الوظائف والأعمال الإنتاجية التي تسهم في تطوير المجتمع، وتنشغل بدلاً من ذلك في العمل في وظائف مثل رعاية المدمنين ومتابعتهم، وتأهيلهم للعودة إلى الحياة الطبيعية.

2- إن المخدرات تلقي عبئاً ثقيلاً على كاهل الدولة من خلال الأموال الباهظة التي تنفقها على المكافحة والعلاج، وكان الأولى أن تنفق على ما يعود في صالح المجتمع كإنشاء المدارس، والمستشفيات، وغيرها.

3- الخسائر المالية الفادحة التي يمنى بها مدمن المخدرات، في سعيه للحصول عليها.

---

(1) انظر: حكمت فريحات، **المخدرات بين الدين والمجتمع**، ص65 ـ 67 .وانظر:سليمان بن عبد الرحمن العقل، **دليل المعلم إلى توعية الطلاب بأضرار الخمر والمخدر**، ص48 وما بعدها. وانظر: محمد علي البار: **المخدرات الخطر الداهم**، ص200 وما بعدها.

(2) انظر: حكمت فريحات، **المخدرات بين الدين والمجتمع**، ص 70 ـ 71. وانظر: سليمان بن عبد الرحمن العقل، **دليل المعلم إلى توعية الطلاب بأضرار الخمر والمخدر**، ص48 وما بعدها.

خامساً: الأضرار السياسية[1]

إن انتشار ظاهرة تعاطي المخدرات داخل دولة ما، يؤدي إلى زعزعة تماسكها من الداخل، وبالتالي يسهل اختراقها والنيل منها، بالإضافة إلى عدم اهتمام متعاطي المخدرات والمروج لها بالقيم الاجتماعية، وتغليبه الدائم للمصلحة الفردية وإهمال المصلحة القومية، ومن الجدير بالذكر أن المدمنين على تعاطي المخدرات لا يتورعون عن البوح بأية أسرار تخص الدولة، في سبيل الحصول على المخدرات، وذلك لعدم إدراكهم لكنه أفعالهم وتصرفاتهم.

سادساً: الأضرار من الناحية الأمنية[2]

إن انتشار ظاهرة تعاطي المخدرات يهيّئ الفرص لارتكاب العديد من الجرائم، فالمدمن عندما لا يستطيع الإنفاق على نفسه، ولا يستطيع تأمين الأموال لشراء المخدرات، فإنه بلا شك سيقوم بارتكاب الجرائم سعياً للحصول على المال، وهذا الأمر سيؤدي إلى زعزعة الأمن الداخلي لذلك البلد.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الأضرار الأمنية أول ما تلحق بالفرد نفسه، حيث يعيش المدمن في جو مليء بالخوف والقلق، حيث إنه يخشى من علم الجهات المسؤولة عن قيامه بتعاطي المخدرات وما سيلحقه من عقوبة جراء ذلك، والمدمنون يخشون من علم أسرهم بأمرهم وافتضاح سرهم، فهم مدركون تماماً ـ في بداية فترات التعاطي على الأقل ـ أنه إذا علمت عائلاتهم ومجتمعهم بأمر إدمانهم على المخدرات، فإن عقوبة ذاك ستكون أشد وأكثر تأثيراً عليهم من علم رجال الأمن العام، وهذا يسبب لهم الخوف الدائم، مما يؤدي إلى الانطواء والانعزال عن باقي أفراد أسرتهم ومجتمعهم.

(1) خضر آل خطاب، محاضرة ألقيت في أكاديمية الشرطة.

(2) خضر آل خطاب، محاضرة ألقيت في أكاديمية الشرطة.

أسباب الإدمان على المخدرات: [1]

للإدمان على المخدرات أسباب كثيرة ولعل من أهمها ما يأتي:

1- الفراغ وإهمال الأسر لأبنائها وسوء التربية.

2- وفرة المال ونقص الوعي بمخاطر المخدرات.

3- الابتعاد عن تعاليم الدين والبرامج الإعلامية الهابطة.

4- الطبقية في المجتمع.

5- توافر المشروبات الكحولية والمخدرات وسهولة الحصول عليها.

6- الأحكام غير الرادعة على تجار المخدرات.

7- زيادة عدد الوافدين والعمالة الأجنبية من المستويات الثقافية المتدنية.

من أجل هذه المفاسد التي تسببها المخدرات أجمع فقهاء المسلمين على تحريم المخدرات وزرعها وترويجها وتعاطيها **سدا للذرائع**، واتفقوا على تجريم أي إنسان يقدم على شيء من ذلك.[2]

النتائج:

عطفاً على ما سبق يمكن استنتاج ما يأتي:

1- إن الفقهاء قبل المائة السادسة ـ بما فيهم الأئمة الأربعة ـ لم ينصوا على حكم المخدرات، لأنها لم تكن معروفة في زمانهم[3].

2- إن جميع الفقهاء ـ بلا استثناء ـ متفقون على أن كل مادة مسكرة يحرم شرعاً بيعها واستخدامها، فمن ألحق المخدرات بالمسكرات نقل الإجماع

(1) انظر: سلطان عثمان يوسف، **المخدرات والإدمان**، دبي، الإمارات العربية المتحدة، سنة النشر: 1993م ص143 ـ 145.

(2) انظر: سليمان بن عبد الرحمن العقل، **دليل المعلم إلى توعية الطلاب**، ص180 ـ 181.

(3) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص146.

على حرمتها كابن تيمية[1]. والجدير بالذكر، أن الحكم الشرعي بحرمة المخدرات لا علاقة له بمسألة الحكم بطهارة أو نجاسة المواد المخدرة التي تناقلتها كتب الفقه الإسلامي.

3- إن المخدرات أصناف متنوعة، ولكل منها تأثير مختلف عن غيره، ولذلك وجدنا علماء الإسلام ينصون على حكم بعضها بالاسم، ويعرضون عن ذكر ما لا يعرفون خواصه وتأثيره.

4- إن جميع أصناف المخدرات كالحشيشة[2] والأفيون[3] والمورفين[4]

---

(1) ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج23 ص198، قال ابن تيمية: "إذ السكر منها حرام بالإجماع، واستحلال ذلك كفر بلا نزاع". وانظر: يوسف القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**، الطبعة السابعة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1973م، ص75 وما بعدها.

(2) الحشيشة: مادة مخدرة تصنع من نبات القنب. انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج6 ص458.
والحشيش هو السائل المجفف للنبتة الذي يصنع بأشكال مختلفة، ومن المعروف أن الحشيش يباع أحيانا مخلوطا بمواد مخدرة أخرى أو مواد غذائية سكرية أو مواد عطرية، ويتم تعاطي الحشيش عادة إما عن طريقة تدخينه وحده أو مخلوط بمواد مخدرة أخرى، ومن المألوف في منظر المتعاطي شعوره بالنشوة المصحوبة بالضحك العالي والقهقهة بدون وجود ما يبرر ذلك، وتزداد حدة إدراك المرئيات والحواس بصورة عامة عند متناولها. انظر: فؤاد بسيوني ـ **ظاهرة انتشار وإدمان المخدرات**، الطبعة الثانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ـ مصر، ص27 ـ 28. وانظر: سلطان عثمان يوسف، **المخدرات والإدمان**، الطبعة الأولى، دبي ـ الإمارات العربية المتحدة، سنة النشر: 1993م، ص40.

(3) الأفيون: مخدر يستخرج من الخشخاش، وهو العصارة اللبنية المجففة التي تجنى من تشقق ثمر الخشخاش غير الناضج. انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج3 ص240. وانظر: حارث سليمان الفاروقي، **المعجم القانوني**، ج2 ص498.
والأفيون عبارة عن العصير المتخثر الذي يحصل عليه عن طريق شق كبسولة الأفيون، وقد عرف استعماله منذ حوالي ثلاثة آلاف عام كقاتل للألم ومنوم، يؤخذ بالفم ويمتص سريعا من الأمعاء ويتأكسد في الكبد وينبه الجهاز الباراسمبثاوي بالمورفين. انظر: سليمان بن عبد الرحمن العقيل، **دليل المعلم إلى توعية الطلاب بأضرار الخمر والمخدر**، الطبعة الثالثة، الرياض ـ السعودية، 1993م، ص23.

(4) المورفين: مخدر يستحضر غالبا من الأفيون، انظر: حارث سليمان الفاروقي، **المعجم القانوني**، ج2 ص464.
قال الدكتور محمد البار: "يستخرج المورفين من قش الخشخاش مباشرة أو من مادة الأفيون بعد استخلاصها، ويعتبر المورفين الممثل الرئيسي لمجموعة الأفيونات، وتتدرج معظم الأفيونات في خصائصها بصورة عامة في خصائص المورفين، ويشكل المورفين نسبة 8 ـ 15٪ من وزن الأفيون الخام حسب مصدر نبات الخشخاش ومكان زراعته.
ويوجد المورفين على ثلاثة اشكال:
أ. بلورات بيضاء. ب. حبوب. ج. سائل يحقن.
وجميعها لا رائحة لها ولا طعم.
وتتشابه أعراض الإدمان على المورفين مع اعراض الإدمان على الأفيون ومشتقاته". انظر: محمد علي البار، **المخدرات الخطر الداهم**، ص219.

والقات[1] والكوكايين[2] والهيروين[3] والكودايين[4] والبنج[5] والكفتة[6] وجوزة الطيب[7]، وغيرها، تشترك في تغَيِيِبِّها للعقل، وتغييب العقل ـ بلا عذر شرعي ـ حرام بإجماع المسلمين[8].

(1) القات: نبات من الفصيلة السلسترية يزرع من أجل أوراقه التي تمضغ خضراء، قليله منبه، وكثيره مخدر لاحتوائه على مادة تشبه في أثرها مفعول الكوكائين والمورفين، له آثار سيئة على البدن. موطنه الحبشة، ويزرع في اليمن ويسمونه شاي العرب. انظر: محمد قلعه جي، **معجم لغة الفقهاء**، ص354. ولابن حجر مصنف فيه سماه "**تحذير الثقاة من استعمال القات**"، ويقول رحمه الله عن سبب تأليفه له: "وسببه أنه ورد علي بمكة المشرفة ومن محروستي صنعاء وزبيد أدام الله تعالى لعلمائهما غايات التوفيق والتسديد، كتب مصنفة وآراء مختلفة، وطلب مني التعريض عليها والتقرير لما فيها من حكم القات تحليلا وتحريما وتخصيصا وتعميما فتصفحتها فإذا هي متسعة الفجاج قوية الحجاج محكمة الإطناب سائحة الإطناب...". انظر: ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، ج4 ص223.

(2) الكوكايين: يصنع من أوراق الكوكا، ويستعمل في الطب كمخدر موضعي. انظر: الفاروقي، **المعجم القانوني**، ج1 ص132. وانظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج21 ص34.

(3) الهيروين: مادة تستخرج من قاعدة المورفين بطرق كيماوية مختلفة، وهي ثنائي خلين المورفين، إلا أن طرق التحضير تختلف من مكان لآخر، مما يؤدي إلى وجود شوائب عديدة في المادة المحضرة والتي تستخدم في تجارة الهيروين، ويوجد الهيروين على شكل حبيبات، ويخفف المسحوق بالكافيين وتتراوح كمية الهيروين في هذا المسحوق من 25 ـ 45٪، ويضاف إلى المسحوق مادة الاستريكنين والكيثين والسكوبالامين، ويطلق على هذا الهيروين أسماء عامية مثل: "الهيروين الصيني" و"لؤلؤة التنين الأبيض" و"البازوكا".

ويمكن تدخين الهيروين مباشرة أو مع خلطه في النارجيلة (الشيشة) أو السجائر المصنوعة من التبغ، أو تشعل سيجارة تبغ ويوضع الهيروين في طرفها المشتعل ثم يشفط بقوة.

الآثار الناتجة من تعاطي الهيروين:

قلة النوم، الأرق، حالات من السرطان، الضعف الجنسي، تخثر الدم، انخفاض ضغط الدم، ضعف حركة الأمعاء، تليف الكبد، انعدام المناعة. انظر: محمد علي البار، **المخدرات الخطر الداهم**، ص147 ـ 151. وانظر: فؤاد بسيوني، **ظاهرة انتشار وإدمان المخدرات**، ص47.

(4) الكودايين: مستحضر يشتق من الأفيون، وله عشر تأثيره إذا ما تساوت الكميات، ويستخدم طبيا ضد السعال، وهو قابل لإساءة الاستعمال. انظر: فؤاد بسيوني، **ظاهرة انتشار وإدمان المخدرات**، ص27 ـ 28.

(5) البنج: نباتات طبية مخدرة من الفصيلة الباذنجانية. انظر: مجموعة من العلماء، **المعجم الوسيط**، ج1 ص71. وانظر: أحمد فتح الله، **معجم الفاظ الفقه الجعفري**، ص89 ـ 90، قال: (البنج): مادة مخدرة تخفف أو تزيل آلام الجراحة. و(البنج العام): المخدر الطبي الذي يستخدم في العمليات الطبية ويكون فيها الإنسان فاقد الوعي والإحساس تماما أثناء العملية وبعدها بفترة.

(6) الكفتة: نبات الظاهر أن تأثيره كتأثير القات. انظر: ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، ج4 ص225. وانظر: مجموعة من العلماء، **الفتاوى الهندية**، ج4 ص225.

(7) جوزة الطيب: نبتة معروفة تستعمل في تطييب المأكولات. انظر: الآبادي، **عون المعبود**، ج10 ص96. قال: "قلت: إذا عرفت هذه الأقاويل للعلماء فاعلم أن الزعفران والعنبر والمسك ليس في هذه الثلاثة سكر أصلاً بل ولا تفتير ولا تخدير على التحقيق، وأما الجوز الطيب والبسباسة والعود الهندي فهذه كلها ليس فيها سكر أيضاً وإنما في بعضها التفتير، وفي بعضها التخدير، ولا ريب أن كل ما اسكر كثيره فقليله حرام، سواء أكان مفرداً أم مختلطاً بغيره. وسواء أكان يقوي على الإسكار بعد الخلط أم لا يقوي، فكل هذه الأشياء الستة ليس من جنس المسكرات قطعاً بل بعضها ليس من جنس المفترات ولا المخدرات على التحقيق، وإنما بعضها من جنس المفترات على رأي البعض ومن جنس المضار على رأي البعض، فلا يحرم قليله سواء يؤكل مفرداً أم يستهلك في الطعام أم في الأدوية".

وفي المقابل نجد أن بعض العلماء نص على حرمتها، بل وقال أن هذا هو رأي الأئمة الأربعة فيها. انظر: ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، ج4 ص228 ـ 229. وقد نقلت كلامه في المتن فارجع إليه.

(8) ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج34 ص211.

5- إن المخدرات تشترك في أنها تؤدي في النهاية إلى الإدمان[1]، وهو ما يجعل متعاطيها عبداً لها يفعل أي شيء في سبيل الحصول عليها.[2]

6- إن الضرر البدني والنفسي متحقق لمستخدمها، وشريعتنا جاءت لدفع الضرر، وحفظ مصالح الناس، ومن هذا المنطلق تحرم كل مادة ضارة بالنفس البشرية، سواء أكانت هذه المادة مشروبة، أم مشمومة، أم مأكولة، سائلة كانت أم جامدة[3].

7- يحرم تناول القليل من المخدرات سداً للذريعة، وذلك أن تناول القليل يجر إلى الكثير؛ لما لهذه المواد من خاصية الإدمان، قال ﷺ : (مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ)[4].

8- المواد المخدرة كلها تؤدي إلى الفتور، وقد نهى ﷺ عن كل مسكر ومفتِّر.

9- لا يحرم تناول القدر اليسير من المخدرات من أجل العلاج، بشرط آن

---

(1) يقال: فلان يُدْمِنُ كذا أي يُديمه، ومُدْمِن الخمر الذي لا يُقْلِع عن شربها. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج13 ص159.

ولا يقصد بكلمة الإدمان addiction على عقار مجرد الاعتياد او طول الاستعمال، وإنما تفيد تكوين عادة ملحة تدفع المدمن إلى الحصول على العقار بأية وسيلة، مع زيادة الجرعة من وقت لآخر، ومع صعوبة قد تصل إلى حد الاستحالة في الإقلاع عنه، لاعتماد نفسيته وعمل بعض الأنسجة في المخ على وجود العقار المسبب للإدمان، ومن هنا يطلقون على الإدمان كلمة الاعتماد على العقار. انظر: سعدي، أبو حبيب، **القاموس الفقهي**، ص257. وانظر: الفاروقي، **المعجم القانوني**، ج1 ص326.

ويقول الخرشي نقلاً عن المنوفي: " لأنا راينا من يتعاطاها يبيع امواله لأجلها، فلولا أن لهم فيها طرباً لما فعلوا ذلك؛ لأنا لا نجد أحداً يبيع داره ليأكل بها سكراً ". انظر: الخرشي، **شرح مختصر خليل**، ج1 ص84.

هذا؛ وقد نقلت بعض وسائل الإعلام، أن بعض الدول تخدر أسير الحرب ـ أو من تريد منه معلومات يرفض إعطاءها ـ بأنواع من العقاقير تجعله يدمن عليها من أول مرة يُحقن بها، ويؤدي هذا في النهاية إلى أن يفضي بكل ما لديه من المعلومات، لأجل الحصول على المخدر.

(2) حكمت فريحات، **المخدرات بين الدين والمجتمع**، ص64ـ67.

(3) ابن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج34 ص204ـ205.

(4) سبق تخريجه.

يكون ذلك تحت الإشراف الطبي، كما هو الحال في استعمال البنج في العمليات الجراحية(1).

10- أجاز فقهاء الإسلام لمن ابتلي بالمخدرات ويخاف من تركها على نفسه الموت، استعمال القليل غير المؤثر في عقله أو حواسه، ويجب عليه أن يعمل على تقليله تدريجياً حتى يتعافى منه بإذن الله تعالى، ويجب عليه التوبة والندم.(2)

وأما عن مشكلة المخدرات في الأردن، فالجدول التالي يعطي صورة كاملة ومعبرة عن حجم هذا الخطر القادم إلى بلادنا. (3)

---

(1) الخرشي، **شرح مختصر خليل**، ج1 ص84. وجاء في عبارته ما نصه: "قال ابن فرحون: والظاهر جواز ما يسقى في المرقد لقطع عضو ونحوه؛ لأن ضرر المرقد مضمون وضرر العضو غير مضمون".

وانظر: ابن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**، ص424، قال ابن رجب: "قال أصحابنا: إن تناوله -البنج- لحاجة التداوي وكان الغالب منه السلامة جاز، وقد روى عن عروة بن الزبير أنه لما وقعت الأكلة في رجله وأرادوا قطعها قال له الأطباء: نسقيك دواء حتى يغيب عقلك ولا تحس بألم القطع، فأبى وقال: ما ظننت ان خلقا يشرب شرابا يزول منه عقله حتى لا يعرف ربه. وروى عنه أنه قال: لا أشرب شيئا يحول بيني وبين ذكر ربي عز وجل، وإن تناول ذلك لغير حاجة التداوي فقال أكثر أصحابنا كالقاضي وابن عقيل وصاحب المغني إنه محرم لأنه سبب إلى إزالة العقل لغير حاجة فحرم".

اقول: إن ما أورده ابن رجب عن ابن عن الزبير رضي الله عنه، إنما يُحمل على زيادة الثقة والتوكل على الله، وليس تشريعاً ملزماً، فهو أخذ بالعزيمة وترك للرخصة.

(2) انظر: ابن حجر الهيتمي، **الفتاوى الكبرى**، ج4 ص259 - 260، ونص ما جاء في الفتاوى: "وقد سئل رحمه الله عمن ابتلي بأكل نحو الأفيون وصار إن لم يأكل منه هلك، هل يباح له حينئذ أكله أم لا؟.

فأجاب بقوله: إذا علم علما قطعيا بقول الأطباء أو التجربة الصحيحة الصادقة أنه لا دافع لخشية هلاكه إلا أكله من نحو الأفيون القدر الذي اعتاده أو قريبا منه حل له أكله، بل وجب عليه لأنه مضطر إليه، في بقاء روحه فهو حينئذ كالميتة، في حق المضطر إليها بخصوصها، وقد صرح بذلك جماعة مع وضوحه، نعم أشار شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني إلى شيء حسن يتعين اعتماده، وهو أنه يجب على متعاطي ذلك السعي في قطعه بالتدريج بأن يقلل مما اعتاده كل يوم قدر سمسمة، فإن نقصها لا يضره قطعا فإذا استمر على ذلك لم تمض إلا مدة قليلة وقد زال تولع المعدة به ونسيته من غير أن تشعر ولا تستضر لفقده. فبهذا أمكن زواله وقطعه فهو وسيلة إلى إزالة ذلك المحرم في ذاته وإن وجب تعاطيه لأن الوجوب لعارض لا ينافي الحرمة الذاتية، كما أن تناول المضطر للميتة واجب في حقه لعروض الاضطرار مع بقائها في حد ذاتها على وصف الحرمة الذاتي لها وما كان وسيلة إلى إزالة المحرم يكون واجبا فوجب فعل هذا التدريج ومن ترك ذلك فهو عاص آثم فاسق مردود الشهادة ولا عذر له في دوام تعاطيه. إن أوجبناه عليه في الحالة الراهنة لبقاء روحه فتأمل ذلك، فإن كثيرين من المخذولين بالابتلاء بهذه الخصلة القبيحة الشنيعة يتمسكون بدوام ما هم عليه من المقت والمسخ المعنوي بأنهم نُشئوا فيه وتمكن منهم فصار تعاطيه واجبا عليهم، وجواب ذلك: انه كلام حق اريد به باطل، لأنا نقول لهم لئن سلمنا لكم ما قلتموه فهو لا يمنع انه يجب عليكم السعي في قطعه وزوال ضرره ومسخه لأبدانكم وأديانكم وعقولكم ومحصولكم".

وانظر: الخرشي، **شرح مختصر خليل**، ج1 ص84. وجاء في عبارته ما نصه: "وحينئذ فيجوز لمن ابتلي بأكل الأفيون ويخاف من تركه على نفسه الموت استعمال القليل غير المؤثر في عقله أو حواسه ويسعى في تقليله وقطعه جهده، ويجب عليه التوبة والندم على ما مضى".

(3) مديرية الأمن العام، **إدارة مكافحة المخدرات**، مقابلة شخصية مع عطوفة المدير.

الجدول رقم (3 - 1)

يبين حجم مشكلة المخدرات في الأردن

أولاً: الفترة الزمنية الممتدة منذ عام 1991م ولغاية 1996م

السنة	عدد القضايا المضبوطة	عدد الأشخاص المتورطين		حشيش		هيروين		افيون		كوكائين		حبوب مخدرة
		أردني	جنسيات اخرى	غرام	كغم	غرام	كغم	غرام	كغم	غرام	كغم	
1991	187	282	178	...	5210	798	19	25	2	10	...	764959
1992	163	288	108	...	3047	500	10	700	...	2	...	33553
1993	214	434	88	204	4332	636	6	26	10	000	...	364373
1994	277	542	82	205	1726	100	9	...	...	7	...	66115
1995	351	638	97	915	3260	646	10	81	...	16.1	...	1.682.963
1996	326	556	100	464	1349	287	67	35	43	100	...	12596086
المجموع	1518	2760	653	509	18925	976	123	182	57	765	1	5448549

ثانياً: الفترة الزمنية الممتدة منذ عام 1997م ولغاية 2002م

السنة	عدد القضايا المضبوطة	عدد الأشخاص المتورطين		حشيش		هيروين		أفيون		كوكائين		حبوب مخدرة
		أردني	جنسيات اخرى	غرام	كغم	غرام	كغم	غرام	كغم	غرام	كغم	
1997	492	701	102	838	894	44	82	671	22	237	...	2804237
1998	54	842	59	737	166	397	52	...	...	940	...	275362
1999	575	1014	125	41	112	379	41	7	61	912	1	515438
2000	851	1333	145	456	298	712	127	150	41	803	...	5829090
2001	1343	1929	200	542	780	545	35	327	...	506	...	1.404672
2002	1283	1589	286	966	864	666	14	326	19	188	...	1422572
المجموع	5048	7408	917	580	3117	743	353	481	144	586	4	12251371

من خلال الجدول السابق نلاحظ تنامي مشكلة المخدرات، وتزايد أعداد المتورطين فيها عاماً بعد عام، مما يعني وجوب إعطائها زيادة من الرعاية والاهتمام من قبل مؤسسات الدولة كافة، والمؤسسات الرديفة لها من القطاع الخاص، ويمكن تقليل مشكلة المخدرات وعلاجها من خلال التوصيات الآتية:

1- لابد من النظر للمدمن باعتباره مريضاً ابتُلي بالإدمان، ومن ثم ينبغي عدم تحقيره، بل يجب تشجيعه حتى يثابر على العلاج.
وفي سبيل تسهيل هذه المهمة يُقترح إعفاء من يتقدم من المتعاطين للعلاج من العقوبة الجنائية.

2- أن يكون علاج المدمنين جزءاً من المشكلة الصحية العامة في الدولة، ومن ثم يصبح واجباً قومياً تلتزم به جميع الجهات والمستشفيات والمراكز الصحية العامة والخاصة، على أن يتم دعم المراكز الصحية الخاصة التي تعمل في هذا الاتجاه مادياً من قبل الحكومة.

3- أن يتم التركيز على هذه المشكلة وسبل حلها، وذلك من خلال البرامج التربوية والإعلامية في مختلف وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة.

4- تقييم وسائل العلاج المستخدمة من وقت لآخر للتعرف على فعاليته، والبحث عن البدائل إذا فشل في تحقيق هدفه، وذلك اقتصاداً في الجهود والنفقات.

5- إعطاء عناية أكبر بالنسبة للحالات المستعصية - شديدي الإدمان - على أن ينظر في إعداد أماكن خاصة لعلاجهم منفصلة عن المعالجين لأول مرة.

6- أن يكون العلاج مجانيا في الأماكن الحكومية المختلفة سواء في المصحات أو في غيرها.

7- أن يتم تنظيم وتنسيق العلاج أو الوحدات الحكومية المختلفة التي تتولى العلاج حاليا.

وفي هذا الاتجاه ينبغي العمل على تحقيق ما يأتي:

أ- الإكثار من العيادات الخارجية المختصة وفي جميع محافظات المملكة.

ب- إجراء المعالجة للمدمنين بعيداً عن مستشفيات الأمراض العقلية أو العصبية أو النفسية، وأن يكون لها نظام خاص يتلاءم مع أغراضها.

ج- إجراء مراجعة شاملة لوسائل العلاج المطبقة حاليا بغرض تقييمها تقييما شاملاً صحيحاً حتى يمكن الحصول على أنجح الوسائل وأكثرها ملاءمة لعلاج المدمنين.

هذه بعض المقترحات، التي أراها لمعالجة هذه المشكلة الخطيرة، راجياً الله تعالى أن يجنب أمتنا هذه الظاهرة، وأن يردنا إلى ديننا رداً جميلاً.[1]

وفي الختام أقول: إن مشكلة المخدرات من أخطر المشكلات التي تفتك اليوم بشباب المسلمين، وهي أخطر سلاح يصدره أعداؤنا إلينا، ويقوم بترويجها المفسدون في الأرض من اليهود وعملائهم؛ ليفتكوا بالمسلمين، ويفسدوا شبابهم، ويعطلوهم عن الاتجاه للعمل لمجتمعاتهم، والجهاد لدينهم، وصد عدوان المعتدين على شعوبهم وبلادهم، حتى أصبح كثير من شباب المسلمين عالة على مجتمعهم، أو يعيشون رهن السجون، كل ذلك من آثار رواج مشكلة المخدرات والمسكرات في بلاد المسلمين.

المطلب الثالث: منع شهادة العدو على عدوه

الأصل في المسلم أن يشهد بالحق، فلا ينبغي أن يكون للعلاقة التي تربطه بالمتهم دور في رد شهادته أو قبولها، ولكن لمّا كانت النفس البشرية أمارة بالسوء، ولمّا كان الوازع الديني مختلفاً من شخص لآخر، فإن الإسلام منع من قبول الشهادة التي تتطرق إليها التهمة[2]، وليس هناك تهمة أقوى من العداوة، فالعدو لا يتورع عن القتل شفاء لما

(1) ذكر البسيوني بعض هذه الوسائل، للتفصيل انظر: فؤاد بسيوني، **ظاهرة انتشار وإدمان المخدرات**، ص 103 وما بعدها.

(2) شهادة العدو على عدوه أمر مبني على اختلاف الفقهاء في إعمال التهمة، فمن رأى أن التهمة سبب في رد الشهادة، ردَّ شهادة العدو على عدوه، وردُّ الشهادة بالجملة إنما هو لموضع اتهام الكذب، وهذه التهمة إنما أعملها الشرع في الفاسق، ومنع إعمالها في العادل، فلا تجتمع العدالة مع التهمة. انظر: قحطان الدوري، **الشورى بين النظرية والتطبيق**، الطبعة الأولى، مطبعة الأمة، بغداد، 1394هـ - 1974م ص122.

في صدره من الحقد على عدوه، ومن هنا فقد اختلف العلماء في قبول أو رد شهادة العدو على عدوه إلى مذهبين:

المذهب الأول: لا تقبل شهادة العدو على عدوه

وإليه ذهب جمهور الفقهاء من المالكية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3] والزيدية[4] والإباضية[5] والإمامية[6]، وإلى هذا القول ذهب المتأخرون من الحنفية[7].

والعداوة المانعة للشهادة هي العداوة الدنيوية، أما العداوة الدينية فلا ترد بها الشهادة، مثل عداوة المسلم للمشركين، لأنها عداوة في الدين، وهي طاعة وقربة، بل هي واجبة، وهكذا عداوة الكفار للمسلمين لا ترد شهادتهم بها، وإنما ترد لفسقهم وكفرهم لا للعداوة.

---

(1) انظر: مالك، **المدونة**، ج4 ص57. وانظر: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج2 ص348. وانظر: العدوي، **حاشية العدوي**، ج2 ص344 ـ 345. وانظر: محمد بن أحمد بن محمد أبو عبد الله، المعروف بالشيخ عليش، (ت: 1299هـ ـ 1882م)، **منح الجليل على مختصر خليل**، دار الفكر، بيروت لبنان، ج6 ص244، ج8 ص412.

❖ **عليش**: فقيه مالكي اشتغل بتحصيل الفقه والحديث والتفسير والنحو والبلاغة والصرف والعقيدة ومارس التدريس بالجامع الأزهر وتولى مشيخة السادة المالكية ووظيفة الإفتاء بالديار المصرية . انظر: الزركلي، **الأعلام**.

(2) انظر: الشافعي، **الأم**، ج5 ص315. وانظر: ابن حجر الهيتمي، **أسنى المطالب**، ج10 ص234. قال الهيتمي: "(ولا تقبل من عدو) على عدوه عداوة دنيوية ظاهرة، للخبر الصحيح فيه، ولأنه قد ينتقم منه بشهادة باطلة" . وانظر: ❖ سليمان بن عمر البُجَيْرَمِيّ، فقيه شافعي، اشتغل بعلوم الحديث، توفي في قرية بغرب بجيرم سنة:1221هـ ـ 1806م **حاشية البجيرمي**، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، ج4 ص398 ـ 399 .قال: والمراد بالعداوة العداوة الدنيوية الظاهرة، لأن الباطنة لا يطلع عليها إلا علام الغيوب" .وانظر: الرملي، **نهاية المحتاج**، ج8 ص304.

(3) انظر: ابن مفلح، **الفروع**، ج12 ص74 ـ 75. وانظر: ابن قدامة ، **المغني**،ج10 ص182. قال ابن قدامة: "فشهادة العدو غير مقبولة على عدوه، في قول أكثر أهل العلم. روي ذلك عن ربيعة، والثوري، وإسحاق، ومالك، والشافعي . ويريد بالعداوة هاهنا العداوة الدنيوية، مثل أن يشهد المقذوف على القاذف، والمقطوع عليه الطريق على القاطع، والمقتول وليه على القاتل، والمجروح على الجارح، والزوج يشهد على امرأته بالزنى، فلا تقبل شهادته ؛ لأنه يقر على نفسه بعداوته لها، لإفسادها فراشه. فأما العداوة في الدين، كالمسلم يشهد على الكافر، أو المحق من أهل السنة يشهد على مبتدع، فلا ترد شهادته؛ لأن العدالة بالدين، والدين يمنعه من ارتكاب محظور دينه".

(4) المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص34.

(5) أطفيش، **شرح النيل**، ج13 ص283.

(6) انظر: الطوسي، **المبسوط**، ج 8 ص 219.

(7) انظر: ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج7 ص85 ـ 86 .وانظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج5 ص480.

الأدلة:

استدل أصحاب هذا المذهب بالقرآن الكريم و السنة الشريفة والقياس وسد الذرائع والمعقول:

أما أدلتهم من **القرآن الكريم**: فاحتجوا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاء مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1].

قال القرطبي: "وفي هذه الآية دليل على أن شهادة العدو على عدوه لا تجوز، وبذلك قال أهل المدينة وأهل الحجاز؛ وروي عن أبي حنيفة جواز ذلك. وحكى ابن بطال عن ابن شعبان أنه قال: أجمع العلماء على أنه لا تجوز شهادة العدو على عدوه في شيء وإن كان عدلاً، والعداوة تزيل العدالة فكيف بعداوة كافر"[2].

وأما أدلتهم من **السنة الشريفة**: فاحتجوا بقوله ﷺ : (لا تقبل شهادة ذي غمر على أخيه[3]) وفي رواية: (لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين ولا جار إلى نفسه[4]).

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم صرح في الحديث بعدم قبول شهادة العدو على عدوه.

ورُدَّ عليهم: بأن الأحاديث ضعيفة[5]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قالوا:

(1) آل عمران/118.

(2) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج4 ص181.

(3) أخرجه الترمذي، كتاب الشهادات، باب: ما جاء فيمن لا تجوز شهادته، ج4 ص545. وقال: ذو غمر يعني صاحب عداوة وحقد، ثم قال: وهذا الحديث لا يصح عندي. وأخرجه: البيهقي، ج10 ص155. وأخرجه: الدارقطني، ج4 ص244. وأخرجه أبو داود، ج3 ص306. وأخرجه ابن ماجه، ج2، ص792.

(4) أخرجه أبو داود، كتاب المراسيل باب: ما جاء في الشهادات، ج4 ص323، والترمذي بمعناه في كتاب الشهادات، باب: ما جاء فيمن لا تجوز شهادته، ج4 ص545، وقال: "حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن زياد الدمشقي، وهو يضعف في الحديث". والبيهقي، ج10 ص210، ومالك في كتاب الأقضية، ج2ص720 من حديث عمر موقوفا بلفظ "لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين". وفي رواية سئل ﷺ: وما الظنين؟ قال: المتهم في دينه.

(5) ابن حزم، **المحلى**، ج8 ص512. وقد أورد ابن حزم أدلة الخصوم من السنة والآثار، ثم رد عليها قائلاً: "وكل هذا لا يحل الاحتجاج به، ثم لو صحت لكانت مخالفة لهم؛ لأن فيها ألاّ تجوز شهادة ذي الغمر على أخيه مطلقاً عاماً - وهو قولنا - وهم يمنعونها من القبول على عدوه فقط، ويجيزونها على غيره - وهذا خلاف لتلك الآثار. وأما شهادة الخصم: فإن المدعي لنفسه المخاصم لا تقبل دعواه لنفسه بلا شك. فبطل تعلقهم بتلك الآثار لو صحت، فكيف وهي لا تصح".

وإذا قلنا إن العداوة قادحة في الشهادة، فالأصل أن تكون قادحة في حق جميع الناس، لا في حق العدو فقط، وهو الذي يقتضيه الفقه، فإن الفسق لا يتجزأ حتى يكون فاسقاً في حق شخص، عدلاً في حق آخر[1].

وأما الدليل من **القياس**: فلأن العدو[2] متهم في شهادته بسبب منهي عنه، وهو العداوة؛ فوجب ألا تقبل شهادته كالفاسق، فإنه متهم في شهادته بسبب منهي عنه وهو الفسق، وقد قال تعالى: ﴿**إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**[3]﴾.

وأما الدليل من **سد الذرائع**: فلأن قبول شهادة العدو على عدوه ذريعة إلى أن يشهد عليه زوراً، ليطفئ ما في صدره من الحقد والحسد، فسداً لهذه الذريعة، منعت الشريعة من قبول شهادة العدو على عدوه[4].

وأما الدليل من **المعقول**: فلأن العدو بشهادته هذه يجر إلى نفسه منفعة، وهي التشفي وكل من جر بشهادته إلى نفسه نفعاً فشهادته مردودة[5] [6].

المذهب الثاني: تقبل شهادة العدو على عدوه إذا كان عدلاً

واليه ذهب أبو حنيفة[7]، وابن حزم[8]، واستدلوا بالقرآن الكريم والقياس:

---

(1) ابن نجيم، البحر الرائق، ج7 ص85 ـ 86.

(2) العدو: هو الذي يبغض المشهود عليه بحيث يتمنى زوال نعمته ويحزن بسروره، ويفرح بمصيبته والعداوة قد تكون من الجانبين فلا تقبل شهادتهما وقد تكون من أحدهما فيختص برد شهادته على الآخر. انظر: الرملي، **نهاية المحتاج**، ج8 ص304.

والضابط في العداوة العرف فمن عده أهل العرف عدواً للمشهود عليه ردت شهادته، إذ لا ضابط له في الشرع ولا في اللغة. انظر: ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج7 ص85. وانظر: ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، ج1 ص268.

والعداوة التي تمنع من قبول الشهادة هي العداوة الدنيوية الظاهرة أما العداوة الدينية فلا تمنع الشهادة، لأن الدين يمنعه من ارتكاب محظور في دينه.

(3) الحجرات/6.

(4) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3ص115.

(5) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج5ص411 ـ 412.

(6) اما إن كان فاسقاً فلا تقبل شهادته قولا واحداً.

(7) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج16 ص133.: الكاساني، **بدائع الصنائع** ج6 ص272. وانظر: ❖علي بن خليل الطرابلسي، أبو الحسن، علاء الدين، الشهير: بـ (الطرابلسي)، وهو فقيه حنفي، كان قاضياً بالقدس ت: 844 هـ، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ص73.

(8) ابن حزم، **المحلى**، ج8 ص510. قال ابن حزم: "وَمَنْ شَهِدَ عَلَى عَدُوِّهِ نُظِرَ، فَإِنْ كَانَ تُخْرِجُهُ عَدَاوَتُهُ لَهُ إِلَى مَا لا يَحِلُّ فَهِيَ جُرْحَةٌ فِيهِ تُرَدُّ شَهَادَتُهُ لِكُلِّ أَحَدٍ، وَفِي كُلِّ شَيْءٍ ـ وَإِنْ كَانَ لا تُخْرِجُهُ عَدَاوَتُهُ إِلَى مَا لا يَحِلُّ فَهُوَ عَدْلٌ يُقْبَلُ عَلَيْهِ".

أما دليلهم من **القرآن الكريم**: فاحتجوا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1].

قالوا في **وجه الدلالة**: "أمرنا الله عز وجل أن نحكم بالعدل على أعدائنا؛ فصح أن من حكم بالعدل على عدوه أو صديقه أو لهما، أو شهد ـ وهو عدل ـ على عدوه أو صديقه أو لهما، فشهادته مقبولة وحكمه نافذ"[2].

ويرد عليهم: بأن الآية ترشد إلى ما ينبغي أن يكون عليه المسلم في شهادته، ولكن لمّا كان واقع البشر يشهد أنهم لا يتورعون عن القتل لإطفاء غيظ قلوبهم، جاءت النصوص الشرعية من السنة وسد الذرائع مانعة من قبول شهادة العدو على عدوه.

وأما استدلالهم **بالقياس**: فقالوا: إن هذه العداوة لا تمنع قبول الشهادة كالصداقة[3].

فالأصل في هذا القياس **الصداقة**، والفرع العداوة، وحكم الأصل عدم رد الشهادة، والعلة عدم تأثير الصداقة في رد الشهادة، فلا فرق إذاً بين العداوة والصداقة.

وأجيب: بأن الشرع ورد بالتفرقة بين العداوة والصداقة، فإنه ﷺ قَبِل شهادة خزيمة بن ثابت[4] لنفسه، ومعلوم أن صداقة الصحابي للنبي ﷺ تزيد على كلّ

---

(1) المائدة/8.

(2) ابن حزم، **المحلى**، ج8 ص512.

(3) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج8ص334. قال: "لا تَمْنَعُ الْعَدَاوَةُ الشَّهَادَةَ لأَنَّهَا لا تُخِلُّ بِالْعَدَالَةِ فَلا تَمْنَعُ الشَّهَادَةَ كَالصَّدَاقَةِ".

(4) خزيمة بن ثابت بن فاكه الأنصاري من السابقين الأولين شهد بدرا وما بعدها وقيل: أول مشاهده أحد. انظر: ابن حجر، **الإصابة**، ج1ص425.

هذا وحاصل قصة خزيمة أن النبي ﷺ اشترى فرساً من سواء بن الحارث فجحده، فشهد له خزيمة بن ثابت، فقال رسول الله ﷺ: (ما حملك على الشهادة ولم تكن معنا حاضراً؟) قال: صدقتك لما جئت به، وعلمت أنك لا تقول إلا حقاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه)، أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب: إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد فيجوز له أن يحكم به، ج3 ص307. وانظر: علي بن أبي بكر الهيثمي ت: 807هـ، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، سنة النشر: 1407هـ، ج9 ص320. قال: الهيثمي: "رواه الطبراني ورجاله كلهم ثقاة".

صداقة، وردَّ ﷺ شهادة العدو بقوله: (لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين)، ولأن الصداقة لا تحمل على الكذب للصديق، والعداوة تحمل على الكذب، ولا تمنع العدالة منه، وهذا معلوم بالعادة من طباع الناس وخلقهم وجبلتهم.

وقال الشوكاني: العداوة تمنع من قبول الشهادة لأنها تورث التهمة، وتخالف الصداقة، فإن في شهادة الصديق لصديقه بالزور نفع غيره بمضرة نفسه، وبيع آخرته بدنيا غيره، وشهادة العدو على عدوه يقصد بها نفع نفسه بالتشفي من عدوه، فافترقا.[1]

رأي القانون الأردني:

لم أعثر على نص في القانون الأردني يمنع من قبول شهادة العدو على عدوه، ولكن من خلال المقابلات الشخصية مع بعض القضاة، أفادوا أن من حق القاضي أن يسأل الشاهد عن نوع العلاقة التي تربطه بالمتهم، فإن تولدت عنده القناعة برد شهادته بسبب تهمة العداوة ردَّها، وإلا فلا، فالأمر مرهون بقناعة القاضي لا بالنص القانوني.

الراجح:

والذي يترجح بعد هذا العرض هو مذهب الجمهور القائل بعدم قبول شهادة العدو على عدوه، وذلك **سداً لذريعة** القتل التي قد التي تنتج عن قبول شهادة العدو على عدوه، ولأن العدو متهم في شهادته، وقد أجمع العلماء على تأثير التهمة في الأحكام الشرعية، مثل إجماعهم على أنه: لا يرث القاتل المقتول، وعلى توريث المبتوتة في المرض[2].

قال الشوكاني: والحق عدم قبول شهادة العدو على عدوه لقيام الدليل على ذلك، والأدلة لا تُعارض بمحض الآراء، وليس للقائل بالقبول دليل مقبول.[3]

---

(1) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج8 ص334.

(2) انظر: ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج2 ص347.

(3) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج8 ص334.

هذا؛ والخلاف المتقدم هو في شهادة العدو على عدوه، أما شهادة العدو لعدوه فتقبل إذا لم يكن أصله أو فرعه إذ لا تهمة، والفضل ما شهدت به الأعداء[1] ولأنه متهم عليه غير متهم له.

المطلب الرابع: قتل الجماعة بالواحد

قد يتمالأ جماعة ـ اثنان أو أكثر ـ على قتل رجل واحد، تهرباً من عقوبة القصاص، وتساهلاً فيما سيؤول إليه الأمر من الدية، وقد خطط المشركون من قريش لمثل هذه الفعلة بحق سيدنا محمد ﷺ، قال ابن هشام في سيرته: "اجتمع المشركون يتآمرون على محمد ﷺ، وقد بيَّن الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[2]، فلمّا أعيتهم الحيلة قال أبو جهل: أرى أن نأخذ من كل قبيلة فتى شاباً جليداً نسيباً وسيطا فينا، ثم نعطي كل فتى منهم سيفاً صارماً، ثم يعمدوا إليه، فيضربوه بها ضربة رجل واحد، فيقتلوه، فنستريح منه، فإنهم إذا فعلوا ذلك تفرق دمه في القبائل جميعاً، فلم يقدر بنو عبد مناف على حرب قومهم جميعاً، فرضوا منا بالعَقْل، فعقلناه لهم"[3].

فالاجتماع على القتل حيلة قديمة كان يُلجأ إليها للإفلات من القصاص، والإسلام نبَّه إلى هذه المسألة، ووضع لها علاجاً ناجعاً، فما رأي فقهاء الإسلام في هذه المسألة؟.

اختلف الفقهاء فيما إذا أقدم جماعة على قتل شخص واحد عمداً وعدواناً على أربعة مذاهب:

(1) البجيرمي، حاشية البجيرمي، ج4 ص398 ـ 399.

(2) الأنفال/30.

(3) ابن هشام، سيرة ابن هشام، ج3 ص8.

المذهب الأول: أنهم يقتلون به جميعاً، مهما كان عددهم

وذلك إذا كان كل واحد منهم لو انفرد بفعله وجب عليه القصاص، وهو مذهب جمهور الفقهاء من الصحابة والتابعين، والأئمة الأربعة[1]، وهو الراجح عند الإباضية[2]، والزيدية[3].

أدلتهم:

استدلوا بالقرآن الكريم، والسنة الشريفة، والأثر، والإجماع، وسد الذرائع:

1- أما استدلالهم **بالقرآن الكريم** فبقوله تعالى: ﴿ **وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا**[4]﴾.

وجه الدلالة في قوله تعالى: ﴿**فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا**﴾، فالآية واضحة في إعطاء حق القصاص لأولياء القتيل، ولم تُفَصِّل؛ فكان حقهم في قتل كل من اشترك في جريمة القتل، إذ به يذهب غيظهم، وتشفى صدورهم.[5]

---

(1) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج26 ص126 127. البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ج10 ص243. ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج8 ص354 ـ 355. الشافعي، **الأم**، ج6 ص24. زكريا بن محمد الأنصاري، (ت926هـ ـ 1519م)، **أسنى المطالب شرح روضة الطالب**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ج4 ص16 ـ 17. الجمل، **حاشية الجمل**، ج5 ص25. البجيرمي، **حاشية البجيرمي على الخطيب**، ج4 ص127 ـ 128. مالك، **المدونة**، ج4 ص554. الباجي، **المنتقى**، ج7 ص116. المواق، **التاج والإكليل**، ج6 ص306 ـ 307. الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج4 ص245. ابن قدامة، **المغني**، ج8 ص230 ـ 231. ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص114. البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج3 ص260. المرداوي، **الإنصاف**، ج9 ص448 ـ 449. وانظر: ❖محمد بن مفلح بن محمد المقدسي، (ت: 763هـ ـ 1362م) الفروع، دار عالم الكتب، بيروت ـ لبنان، ج5 ص627 ـ 628. الطوسي، **الخلاف**، ج5 ص155 ـ 157. ابن حزم، **المحلى**، ج12 ص171.

(2) قال اطفيش: "والجماعة تقتل بواحد إذا قتلته بحرابة أو غيلة أو غير ذلك، سواء من باشر القتل وغيره وإن جاء تائباً من مباشرة... وقيل: لا يقتل إلا واحد لقوله تعالى: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ **المائدة/45**، ويعطى الباقون ما ينوبهم من الدية، وقيل: يقتل من شاء ويعفو عمن شاء، ويأخذ الدية عمن شاء، وعن الشيخ أبي سليمان ـ رحمه الله ـ : يموت في الرجل خمسة رجال من ضربه ومن أشغله حتى ضربه الآخر، ومن أشار إليه بالإصبع، ومن رده إليهم، ومن امسكه. أطفيش **شرح النيل**، ج15 ص122.

(3) انظر: المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص281.

(4) الإسراء/33.

(5) المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص281.

واستدلوا كذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾[1].

وجه الدلالة: إن القاتلين إذا كانوا جماعة فكلهم معتدٍ، فيجب أن يعاملوا بمثل ما عاملوا به القتيل وهو القتل.[2]

2- وأما استدلالهم من **السنة الشريفة** فبقوله ﷺ: (لَوْ أَنّ أَهْلَ السّمَاءِ وَأَهْلَ الأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي دَمِ مُؤْمِنٍ لأكبّهُمْ اللهُ فِي النّار)[3].

وقوله ﷺ: (مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ، لَقِيَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ، مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ: آيِسٌ مِنْ رَحمَةِ الله)[4].

وجه الاستدلال بهذين الحديثين: قياس العقوبة الدنيوية ـ وهي قتل الجماعة بالواحد ـ على العقوبة الأخروية ـ وهي التعذيب بالنار والكتابة بين العينين آيِسٌ مِنْ رَحمَةِ الله ـ بجامع أن كلاً منهما عقوبة.

ورُدَّ عليهم: بأن الحديثين لا دلالة فيهما على قتل الجماعة بالواحد، إذ لا يقاس عقاب الدنيا على عقاب الآخرة، لأن عقاب الآخرة على النيات، وعقاب الدنيا على الأدلة والإثباتات.

3- واستدلوا من **الأثر** بعدد من الروايات:

أ- بما روى البخاري تعليقاً، في الديات، باب: إذا أصاب قوم من رجل، هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم؟، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ

---

(1) البقرة/194.

(2) انظر: الشريف المرتضى، **الانتصار**، طباعة وتحقيق مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، إيران، سنة النشر: شوال 1415هـ، ص535.

❖**الشريف المرتضى**: هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم الموسوي البغدادي، أبو القاسم، ويشتهر بـ (الشريف المرتضى) ت: 436 هـ ـ 1044م. وهو من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب: نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر، انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج4 ص278.

(3) أخرجه الترمذي في كتاب الديات، باب: الحكم في الدماء، حديث رقم: 1398، ج4 ص17. وقال: هذا حديث غريب. وذكره السيوطي في **الجامع الصغير** حديث رقم: 7470، وقال: حديث حسن.

(4) أخرجه ابن ماجه، حديث رقم: 2620، ج2 ص874. وأخرجه البيهقي، ج8 ص22. وذكره السيوطي في الجامع الصغير حديث رقم: 8471، وقال: ضعيف.

عَنْهُمَا أَنَّ غُلامًا قُتِلَ غِيلَةً فَقَالَ عُمَرُ: (لَوْ اشْتَرَكَ فِيهَا أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُم).

وفي البخاري في نفس الباب؛ وَقَالَ مُغِيرَةُ بْنُ حَكِيمٍ عَنْ أَبِيهِ: إِنَّ أَرْبَعَةً قَتَلُوا صَبِيًّا فَقَالَ عُمَرُ مِثْلَهُ.[1]

وروى مالك أن عمر رضي الله عنه قتل نفراً خمسة أو سبعة من أهل صنعاء برجل، وقال: (لَوْ تَمالأَ عَلَيهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُم بِهِ جَميعاً).[2]

ب- روي عن علي رضي الله عنه أنه قتل الحرورية[3] بعبد الله بن خباب بن الأرت.

والقصة أن علياً رضي الله عنه نهى أصحابه أن يسطوا على الخوارج حتى يحدثوا أمراً، فمر بهم عبد الله بن خباب رضي الله عنه، فقتلوه وبقروا بطن جاريته، فبلغ الخبر علياً فأرسل إليهم: أفيدونا بقاتل عبد الله بن خباب، فقالوا: كلنا قتله، فأذن حينئذ في قتالهم وقتلهم[4].

---

(1) انظر: البخاري، **صحيح البخاري**، ج6 ص2527.

(2) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب: ما جاء في الغيلة والسحر، ج2 ص871.

أصل هذه الروايات كما أوردها البيهقي: أن المغيرة بن حكيم الصنعاني حدّث عن أبيه أن امرأة بصنعاء غاب عنها زوجها، وترك في حجرها ابناً له من غيرها غلاماً يقال له أصيل، فاتخذت المرأة بعد زوجها خليلاً، فقالت له: إن هذا الغلام يفضحنا فاقتله فأبى، فامتنعت منه فطاوعها، فاجتمع على قتل الغلام الرجل ورجل آخر والمرأة وخادمها، فقتلوه ثم قطعوه أعضاء، وجعلوه في عَيْبَة ـ وعاء من أدم ـ فطرحوه في ركية ـ البئر التي لم تطو ـ ليس فيها ماء، فذكر البيهقي القصة، وفيه فأخذ خليلها فاعترف، ثم اعترف الباقون، فكتب يعلى ـ وهو يومئذ امير ـ بشأنهم إلى عمر، فكتب إليه عمر بقتلهم جميعاً، وقال: والله لو أن أهل صنعاء اشتركوا في قتله لقتلتهم أجمعين. انظر البيهقي، سنن **البيهقي الكبرى**، ج8 ص41.

(3) الحرورية: فرقة من الخوارج، كانوا يوجبون قضاء الصلاة على الحائض، نسبوا إلى حروراء ـ موضع قريب من الكوفة ـ لأن أول مجتمعهم وتحكيمهم كان فيها. انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج1 ص422.

(4) روى الدارقطني في سننه، عن أبي الأحوص قال: ثم لما كان يوم النهروان كنا مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه دون النهر فجاءت الحرورية حتى نزلوا من ورائه، قال علي: لا تحركوهم حتى يحدثوا حدثاً فانطلقوا إلى عبد الله بن خباب فقالوا: حدثنا حديثا حدثك به أبوك سمعه من رسول الله ﷺ قال: حدثني أبي انه سمع رسول الله ﷺ قال: تكون فتنة القاعد فيها خير القائم، والقائم خير من الساعي، فقدموه إلى النهر فذبحوه كما تذبح الشاة، فأتى علي رضي=

واستدلوا أيضاً بما رواه البخاري عن علي رضي الله عنه في رجلين شهدا على رجل أنه سرق، فقطعه عليّ، ثم جاءا بآخر وقالا: أخطأنا، فأبطل شهادتهما، وألزمهما دية الأول، وقال: لو علمت أنكما تعمدتما لقطعتكما.[1]

ولا فرق بين القصاص في الأطراف والقصاص في النفس[2].

ج- روى عبد الرزاق في مصنفه: أن ابن عباس قال: (لو أن مائة قتلوا رجلاً قتلوا به)[3].

ومجموع هذه الروايات نص صريح في أن الصحابة رضوان الله عليهم، كانوا يرون قتل الجماعة بالواحد.

ورُدَّ عليهم: بأن ما حكم به عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة إن صحت الروايات، فهو فعل صحابي لا تقوم به الحجة[4].

4- واستدلوا **بالإجماع** فقالوا: إن عمر رضي الله عنه قتل الجماعة بالواحد وقال: لَوْ اشْتَرَكَ فِيهَا أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُم، وكذا فعل ابن عباس، وعلي رضي الله عنهم أجمعين، وكان ذلك بحضور الصحابة الكرام، ولم ينكروا عليه فكان إجماعاً.[5]

=الله عنه فأُخبر فقال: الله أكبر نادوهم أن أخرجوا إلينا قاتل عبد الله بن خباب، فقالوا: كلنا قتله - ثلاث مرات - فقال علي رضي الله عنه لأصحابه: دونكم القوم فما لبث ان قتلهم علي واصحابه. **سنن الدارقطني**، ج3 ص132. وانظر: ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج7 ص554.

(1) اخرجه البخاري في كتاب الديات، باب: إذا اصاب قوم من رجل، هل يُعاقب أو يُقتص منهم كلهم، ج6 ص2527.

(2) قحطان الدوري، **صفوة الأحكام**، ص370.

(3) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت: 211هـ، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، سنة النشر: 1403هـ، ج9 ص479. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: عبد الرزاق، **مصنف عبد الرزاق**.

(4) انظر: محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، ت: 852هـ، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1379هـ، ج3 ص243.وسيشار إليه فيما بعد هكذا: الصنعاني، **سبل السلام**.

(5) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج8 ص230 - 231. قال ابن قدامة: "ولنا، إجماع الصحابة رضي الله عنهم، روى سعيد بن المسيب، أن عمر بن الخطاب، قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلاً... وعن علي رضي الله عنه أنه قتل ثلاثة قتلوا=

5- وأما استدلالهم بسد الذرائع:

فقال ابن رشد: فعمدة من قتل بالواحد الجماعة النظر إلى المصلحة، فإنه مفهومٌ أن القتلَّ إنما شُرع لنفي القتل، كما نبه عليه الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ[1]﴾ وإذا كان ذلك كذلك، فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لتذرع الناس إلى القتل، بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة"[2].

وقال البجيرمي: "ولأن القصاص عقوبة تجب للواحد على الواحد، فتجب للواحد على الجماعة كحد القذف، ولأنه شرع لحقن الدماء فلو لم تجب عند الاشتراك، لكان كل من أراد أن يقتل شخصاً استعان بآخر على قتله، واتخذ ذلك ذريعة لسفك الدماء؛ لأنه صار آمناً من القصاص"[3].

وأشار الكاساني إلى ذلك بقوله: " فلو لم يجعل فيه القصاص لانسد باب القصاص؛ إذ كل من رام قتل غيره استعان بغيرٍ يضمه إلى نفسه؛ ليبطل القصاص عن نفسه"[4].

وقال ابن قيم الجوزية: "اتَّفَقَ الصَّحَابَةَ وَعَامَّةَ الْفُقَهَاءِ عَلَى قَتْلِ الْجَمِيعِ بِالْوَاحِدِ، وَإِنْ كَانَ أَصْلُ الْقِصَاصِ يَمْنَعُ ذَلِكَ[5]؛ لِئَلا يَكُونَ عَدَمُ الْقِصَاصِ ذَرِيعَةً إِلَى التَّعَاوُنِ عَلَى سَفْكِ الدِّمَاءِ"[6].

=رجلاً، وعن ابن عباس أنه قتل جماعة بواحد، ولم يعرف لهم في عصرهم مخالف، فكان إجماعاً". وانظر: المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص281. البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ج10 ص243. ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج8 ص354 ـ 355. البجيرمي، **حاشية البجيرمي** على الخطيب، ج4 ص127 ـ 128.

(1) البقرة/179.

(2) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج2 ص299 ـ 300.

(3) البجيرمي، **حاشية البجيرمي على الخطيب**، ج4 ص127 ـ 128.

(4) قال الكاساني: "إِذَا قَتَلَ الْجَمَاعَةُ الْوَاحِدَ؛ لأَنَّ الْقَتْلَ لا يُوجَدُ عَادَةً إلا عَلَى سَبِيلِ التَّعَاوُنِ، وَالاجْتِمَاعِ فَلَوْ لَمْ يُجْعَلْ فِيهِ الْقِصَاصُ لانْسَدَّ بَابُ الْقِصَاصِ؛ إذْ كُلُّ مَنْ رَامَ قَتْلَ غَيْرِهِ اسْتَعَانَ بِغَيْرِ يَضُمُّهُ إلَى نَفْسِهِ لِيُبْطِلَ الْقِصَاصَ عَنْ نَفْسِهِ، وَفِيهِ تَفْوِيتُ مَا شُرِعَ لَهُ الْقِصَاصُ، وَهُوَ الْحَيَاةُ، هَذَا إذَا كَانَ الْقَتْلُ عَلَى الاجْتِمَاعِ، فَأَمَّا إذَا كَانَ عَلَى التَّعَاقُبِ بِأَنْ شَقَّ رَجُلٌ بَطْنَهُ ثُمَّ حَزَّ آخَرُ رَقَبَتَهُ فَالْقِصَاصُ عَلَى الْحَازِّ إنْ كَانَ عَمْدًا . وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَالدِّيَةُ عَلَى عَاقِلَتِهِ، لأَنَّهُ هُوَ الْقَاتِلُ لا الشَّاقُّ، أَلا تَرَى أَنَّهُ قَدْ يَعِيشُ بَعْدَ شَقِّ الْبَطْنِ بِأَنْ يُخَاطَ بَطْنُهُ، وَلا يُحْتَمَلُ أَنْ يَعِيشَ بَعْدَ حَزِّ رَقَبَتِهِ عَادَةً، وَعَلَى الشَّاقِّ أَرْشُ الشَّقِّ". الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7 ص238.

(5) قلت: لأن القصاص في الأصل يعني المساواة والمماثلة، والجماعة لا تُساوى بالواحد.

(6) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص114.

وقال القرطبي: "فلو علم الجماعة أنهم إذا قتلوا الواحد لم يقتلوا، لتعاون الأعداء على قتل أعدائهم بالاشتراك في قتلهم، وبلغوا الأمل من التشفي، ومراعاة هذه القاعدة أولى من مراعاة الألفاظ"[1].

وقال ابن قدامة: "ولأنها عقوبة تجب للواحد على الواحد، فوجبت للواحد على الجماعة، كحد القذف. ويفارق الدية، فإنها تتبعض، والقصاص لا يتبعض، ولأن القصاص لو سقط بالاشتراك، أدى إلى التسارع إلى القتل به، فيؤدي إلى إسقاط حكمة الردع والزجر"[2].

المذهب الثاني: يقتل واحد فقط من الجماعة يختاره الورثة، ويُلزم الباقون الحصة من الدية

وذهب إليه معاذ بن جبل وعبد الله بن الزبير، وابن سيرين، والزهري، وهو قول عند الإمامية.[3]

وهذا قول الناصر والشافعي ورواية عن مالك، وفي رواية عن مالك يُقرع بينهم فمن خرجت عليه القرعة قُتِل، ويلزم الباقون الحصة من الدية.[4]

أدلتهم:

استدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾**[5].

ووجه الدلالة من الآية أنها شرطت المساواة والمماثلة في القصاص، ولا مساواة بين الجماعة والواحد، وقد قال الله تعالى: **﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ**

(1) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج2 ص251.

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج8 ص231.

(3) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج8 ص230 ـ 231. وانظر: الصنعاني، **سبل السلام**، ج3 ص243. وانظر: المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص281. وانظر: الطوسي، **الخلاف**، ج5 ص155 ـ 157. وانظر: الشريف المرتضى، **الانتصار**، ص533 ـ 536. وانظر: القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج2 ص251. وانظر: أطفيش **شرح النيل**، ج15 ص122 ـ 123.

(4) قحطان الدوري، **صفوة الأحكام**، ص370.

(5) البقرة/178.

وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[1]، فقوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، يقتضي ألاّ يُؤخذ نفسان بنفس، ولا حران بحر.

ورد القرطبي على هذا الدليل بقوله: "والجواب أن المراد بالقصاص في الآية قتل من قتل كائناً من كان، رداً على العرب التي كانت تريد أن تقتل بمن قتل من لم يقتل، وتقتل في مقابلة الواحد مائة، افتخاراً واستظهاراً بالجاه والمقدرة، فأمر اللّه سبحانه بالعدل والمساواة، وذلك بأن يقتل من قتل".[2]

فالآية إذن لا تنفي قتل الجماعة بالواحد، وإنما تنص على عقوبة القتل، سواء أكان القاتل واحداً أم جماعة، ثمَّ إن مراعاة حكمة التشريع أولى من مراعاة الألفاظ.

ومن أدلتهم **العقلية** قولهم: إن التفاوت في الأوصاف يمنع من القصاص، بدليل أن الحر لا يؤخذ بالعبد، والتفاوت في العدد أولى.[3]

ويُرد عليهم: "بأن المراد بالنفس والحر ها هنا الجنس لا العدد، فكأنه تعالى قال: إن جنس النفوس تؤخذ بجنس النفوس، وكذلك جنس الأحرار، والواحد والجماعة يدخلون في ذلك".[4]

ورد الصنعاني بقوله: "وأجيب بأنهم لم يُقتلوا لصفةٍ زائدةٍ في المقتول؛ بل قتلوا لأن كل واحدٍ منهم قاتلٌ".[5]

ومن أدلتهم العقلية أيضاً قولهم: إذا اشتركت الجماعة في القتل، فالمنطق يقتضي أن يكون كل واحد من الجماعة قاتلاً لنفس غير النفس التي قتلها صاحبه، وعليه؛ فلا يجوز أن يقتل من ليس بقاتل.

ويُرد عليهم: بأن العرف يقتضي أن كل واحد من الجماعة قاتل في حال الاشتراك، ويطلق عليه هذا الاسم.

---

(1) المائدة/45.

(2) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج2 ص251.

(3) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج8 ص230. وانظر: الطوسي، **الخلاف**، ج5 ص155 ـ 157، الشريف المرتضى، **الانتصار**، ص535.

(4) الشريف المرتضى، **الانتصار**، ص535.

(5) الصنعاني، **سبل السلام** ج3 ص243.

وقد أورد الشريف المرتضى رداً جميلاً على هذا الدليل فقال: " مقتول الجماعة واحد، وإن كان القتلة جماعة، وكل واحد من القاتلين هو قاتل للنفس التي قتلها القاتل الآخر، ويجري ذلك مجرى جماعة حملوا جسماً، فكل واحد منهم حامل، ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم، وكذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل واحد، وإن كان فعل أحدهم غير فعل صاحبه، كما كان حمل كل واحد من حاملي الجسم غير حمل صاحبه، وفعله غير فعله، وإن كان المحمول واحداً".(1)

ومما استدل به أصحاب هذا المذهب قولهم: مما اتُفِقَ عليه أنه إذا اشترك جماعة في قتل واحد خطأ، لم يجب على كل واحد منهم دية كاملة ـ وإنما توزع الدية فيما بينهم ـ فكذلك لا يجب عليهم قصاص كامل.

ورد عليهم الشريف المرتضى بقوله: "قلنا: الدية تتبعض فيمكن تقسيطها عليهم، والقصاص لا يتبعض" (2)، فافترقا.

المذهب الثالث: لا تُقتل الجماعة بالواحد، بل يجب عليهم الدية

وذهب إليه داود وأهل الظاهر، وهو قول ابن الزبير، والزهري، وابن أبي ليلى، وابن المنذر، وحبيب بن أبي ثابت، وحكاه ابن أبي موسى عن ابن عباس، وهو رواية عن أحمد، وقول ضعيف عند الإباضية (3). واستظهر الصنعاني هذا الرأي ورجحه.(4)

---

(1) الشريف المرتضى، **الانتصار**، ص535 ـ 536.

(2) نفس المصدر، ص537.

(3) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج8 ص230 ـ 231. وانظر: ابن مفلح، **الفروع**، ج5 ص627 ـ 628. وانظر: ابن حزم، **المحلى**، ج12 ص171. وانظر: المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص281. الطوسي، **الخلاف**، ج5 ص155 ـ 157. وانظر: الشريف المرتضى، **الانتصار**، ص533 ـ 536. وانظر: القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج2 ص251. وانظر: أطفيش **شرح النيل**، ج15 ص122 ـ 123.

(4) انظر: الدوري، **صفوة الأحكام**، ص370. قال الصنعاني: " وَالظَّاهِرُ قَوْلُ دَاوُد؛ لأَنَّهُ تَعَالَى أَوْجَبَ الْقِصَاصَ، وَهُوَ الْمُمَاثَلَةُ، وَقَدْ انْتَفَتْ هُنَا، ثُمَّ مُوجِبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْجِنَايَةُ الَّتِي تُزْهَقُ الرُّوحُ بِهَا، فَإِنْ زُهِقَتْ بِمَجْمُوعِ فِعْلِهِمْ فَكُلُّ فَرْدٍ لَيْسَ بِقَاتِلٍ فَكَيْفَ يُقْتَلُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَإِنَّمَا يَصِحُّ عَلَى قَوْلِ النَّخَعِيِّ، وَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ قَاتِلاً بِانْفِرَادِهِ لَزِمَ تَوَارُدُ الْمُؤَثِّرَاتِ عَلَى أَثَرٍ وَاحِدٍ وَالْجُمْهُورُ يَمْنَعُونَهُ، عَلَى أَنَّهُ لا سَبِيلَ إلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ مَاتَ بِفِعْلِهِمْ جَمِيعًا، أَوْ بِفِعْلِ بَعْضِهِمْ، فَإِنَّ فَرْضَ مَعْرِفَتِنَا بِأَنَّ كُلَّ جِنَايَةٍ قَاتِلَةٌ بِانْفِرَادِهَا لَمْ يَلْزَمْ أَنَّهُ مَاتَ بِكُلٍّ مِنْهَا، فَلا عِبْرَةَ بِالأَسْبَقِ". الصنعاني، **سبل السلام**، ج2 ص353.

وعمدة ما استدلوا به، قولهم: إن الله تعالى أوجب القصاص وهو المماثلة، وقد انتفت هنا، ولا وجه لتخصيص بعضهم دون بعض، فوجبت الدية دون القصاص.[1]

وأجيب عن هذا: بأنه مخالف لما قاله الجمهور من قتل الجماعة بالواحد، وأن في الأخذ بهذا المذهب فتح لباب الجريمة؛ فإن المعتدي إذا علم أن الشركة في العدوان تنجيه وتنجي المشتركين من القصاص، التجأ إليها لإنفاذ جريمته.

المذهب الرابع: تخيير أولياء الدم بين أمور ثلاثة إذا قتل اثنان أو ما زاد عليهما واحداً

وهو مما انفردت به الإمامية،[2] وتتلخص هذه الأمور الثلاثة فيما يلي:

الأول: أن يقتلوا القاتلين كلهم، ويؤدوا فضل ما بين دياتهم ودية المقتول إلى أولياء المقتولين.

الثاني: أن يتخيروا واحداً منهم فيقتلوه، ويؤدي المُتبقون ديته إلى أولياء صاحبهم بحساب أقساطهم من الدية.

الثالث: أن يختار أولياء المقتول الدية، وفي هذه الحالة فإن الدية تقسم على القاتلين بحسب عددهم.

وقد بين الشريف المرتضى وجه هذا القول وسبب انفرادهم به بقوله:" فأما الكلام على من شاركنا من الفقهاء في قتل الجماعة بالواحد وانفرادنا عنه بذلك الترتيب الذي رتبناه؛ فهو أنّا نقول: هذه الجماعة إنما قتلت نفساً واحدة وإن اشتركوا في قتلها، وإذا أخذت الأنفس الكثيرة بتلك النفس على ما ورد به الشرع، فلا بد مما ذكرناه من رد الدية على أولياء المقتولين حتى تخلص نفس واحدة بنفس واحدة، ويسلم مع ذلك جواز قتل الجماعة بواحدة.

فإن قالوا: نرى من مذهبكم هذا عجباً لأنكم توجبون قتل الجماعة بالواحد، وتذهبون إلى أن هذا القتل مستحق لا محالة. وإذا كان قتلاً مستحقاً، فكيف يجوز أن

---

(1) انظر: الصنعاني، **سبل السلام** ج2 ص353.

(2) الشريف المرتضى، **الانتصار**، ص537 ـ 538. وانظر: الطوسي، **الخلاف**، ج5 ص155.

يؤخذ بإزائه دية؟ أو ليس قتل الواحد بالواحد لما كان مستحقاً لم يكن فيه دية تعود على أحد؟.

قلنا: هذا القتل وإن كان مستحقا بمعنى أنه يحسن من ولي الدم أن يطالب به فغير ممتنع أن يكون الشرط في حسنه ما ذكرناه من إعطاء الدية، وأن تكون المصلحة اقتضت الترتيب الذي ذكرناه، فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا محدودة. والزجر والردع عن قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت، لأنه لا فرق في زجر الجماعة عن الاشتراك في قتل الواحد بين أن يقتل به ولا دية راجعة على أحد، وبين أن يقتل به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه، بل إنه متى علم أنه متى قَتَلَ قُتِل سواء أكان ذلك مع الانفراد أم الاشتراك، كان ذلك أزجر له عن القتل"[1].

وبين الطوسي مذهبه بقوله: عندنا أن الجماعة لا يقتلون بواحد، إلا إذا رد أولياء المقتول ما زاد على دية صاحبهم. ومتى أراد أولياء المقتول قتل كل واحد منهم كان لهم ذلك، ورد الباقون على أولياء هذا المقاد منه ما يزيد على حصة صاحبهم. ولم يعتبر ذلك أحد من الفقهاء"[2].

واستدل الإمامية على صحة مذهبهم بقوله ﷺ: (يا خزَاعَةُ قد قَتَلْتُمْ هذا القَتِيلَ من هُذَيْلٍ وأنا واللَّهِ عَاقِلُهُ فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيلاً فأهْله بَيْنَ خِيرَتَيْنِ إن أحَبُّوا قَتَلُوا وإن أحبوا أخَذُوا الْعَقْلَ)[3].

ويُرد عليهم: بأن هذا الحديث حجة للجمهور لا لكم، إذ هو صريح بجواز قتل الجماعة بالواحد إن اختار أولياء القتيل ذلك، وإن أرادوا العفو فلهم الدية وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء، وأما أن يختار الأولياء واحداً يقتلونه، ويرجعوا بالدية على الباقين، أو يقتلوا الجميع ويتحملوا دية ما زاد عن صاحبهم، فهذا لا يفهم من الحديث،

(1) الشريف المرتضى، **الانتصار**، ص537 ـ 538.

(2) الطوسي، **الخلاف**، ج5 ص155.

(3) الطوسي، **الخلاف**، ج5 ص157. والحديث رواه الشافعي في مسنده. انظر: الشافعي، **مسند الشافعي**، ط: بلا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ص200. واخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، ت: 360هـ، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، مكتبة العلوم والحكم، الموصل ـ العراق، 1404هـ ـ 1983م، ج22 ص186.

ولم يقل به أحد، ثم إن فعل علي رضي الله عنه وغيره من الصحابة خلاف ما ذهبتم إليه، والنقل إذا ثبت يُقدم على غيره.

رأي القانون الأردني:

لم ينص قانون العقوبات الأردني على عقوبة محددة لجريمة القتل، إذا صدرت من جماعة بحق شخص واحد، وإنما ورد في بعض مواده ما يفيد أن العقوبة لا تصل إلى القتل إلا لمن باشر الجريمة، فقد نصت المادة (158) على ما يأتي:

1- كل جماعة من ثلاثة أشخاص أو أكثر يجوبون الطرق العامة والأرياف على شكل عصابات مسلحة بقصد سلب المارة والتعدي على الأشخاص أو الأموال أو ارتكاب أي عمل آخر من أعمال اللصوصية، يعاقبون بالأشغال الشاقة المؤقتة مدة لا تقل عن سبع سنوات.
2- ويقضى عليهم بالأشغال الشاقة المؤبدة إذا اقترفوا أحد الأفعال السابق ذكرها.
3- ويحكم بالإعدام على من أقدم منهم تنفيذاً للجناية على القتل أو أنزل بالمجني عليهم التعذيب والأعمال البربرية.

ونصت المادة (338) على ما يأتي:

"إذا اشترك عدة أشخاص في مشاجرة نجم عنها قتل أو تعطيل عضو، أو جرح أو إيذاء أحد الناس وتعذر معرفة الفاعل بالذات، عوقب كل من اشترك منهم في الأفعال الإجرائية التي نجم عنها الموت أو تعطيل العضو أو الجرح أو الإيذاء بالعقوبة المقررة قانونا للجريمة المقترفة بعد تخفيضها حتى نصفها.

وإذا كانت الجريمة المقترفة تستوجب الإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة، عوقب كل من اشترك في الأفعال الإجرائية المؤدية إليها بالأشغال الشاقة المؤقتة مدة لا تنقص عن عشر سنوات".

الرأي الراجح:

بعد هذا العرض يتبين رجحان مذهب الجمهور، القائلين بقتل الجماعة بالواحد، وذلك سداً لذرائع القتل التي قد يتسبب بها التهاون مع الجماعة القاتلة، ولأن أكثر حالات القتل إنما تتم على هذا النحو، إذ نادراً ما نجد قتيلاً قُتِل على يد شخص واحد.

المطلب الخامس: حرمان القاتل من الميراث والوصية

قد يقدم القاتل على القتل لا لهدف، إلا استعجالاً لمنفعة تلحقه من القتيل، ولا يتحصل عليها إلا بموته، كقتل الوارثِ مُوَرِّثه، وقتل الموصَى له الموصِي.

والشريعة الإسلامية منعت هاتين الصورتين، وَحَرَمَت القاتلَ من الميراث والوصية، عقوبةً له على جريمته، وسداً لذريعة القتل واستباحة النفس البشرية ظلماً وعدواناً.

وسأتحدث عن هذين الموضوعين بإيجاز:

أولاً: حرمان القاتل من الميراث

اتفق الفقهاء جميعهم على حرمان قاتل العمد من الميراث والوصية، كعقوبة تبعية[1]، فإذا ثبتت الجريمة بأدلتها الخاصة، وحكم على القاتل بعقوبة القتل، يُحرم من إرث المجني عليه ووصيته.

---

(1) من الجدير بالذكر أن العقوبات تنقسم بحسب الرابطة القائمة بينها إلى أربعة أقسام هي:

أ- **العقوبات الأصلية**: وهي العقوبات المقررة للجريمة أصلاً كالقصاص للقتل، والرجم للزنى والقطع للسرقة. انظر: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي**، ج1 ص632.

وفي القانون الوضعي عرفها الدكتور محمود مصطفى بأنها:

عقوبات تستمد وصفها من أنها تكون العقاب الأصلي والأساسي للجريمة، فيجوز الحكم بها منفردة بغير أن يكون توقيعها معلقاً على الحكم بعقوبة أخرى، ولا يمكن تنفيذها إلا إذا نص عليها القاضي في الحكم وبين مقدارها إذا كانت تحتمل التجزئة، وهي في القانون الوضعي عقوبة الإعدام والأشغال الشاقة المؤبدة والسجن والحبس .... انظر: محمود مصطفى، **شرح قانون العقوبات ـ القسم العام**، مطبعة جامعة القاهرة، الطبعة العاشرة، ص 563 ـ 564. محمد زكي عامر، **قانون العقوبات ـ القسم العام**، دار المطبوعات الجامعية، القاهرة، مصر، ص 495.=

ولم يشذ عن ذلك إلا نفر قليل كسعيد بن المسيب، وابن جبير، والظاهرية، والخوارج، فإنهم قالوا: بتوريث قاتل العمد من المال دون الدية.[1]

أقوال الفقهاء في نوع القتل المانع من الميراث:

اختلف الفقهاء في نوع القتل المانع من الميراث على التفصيل الآتي:

أولاً: ذهب الحنفية[2] إلى أن القتل المانع من الميراث، هو القتل الذي يتعلق به وجوب القصاص أو الدية أو الكفارة، فيشمل العمد وشبهه، والخطأ وما

= ب- **العقوبات البدلية**: وهي العقوبة التي تحل محل عقوبة أصلية إذا امتنع تطبيق العقوبة الأصلية لسبب شرعي ومثالها الدية إذا درئ القصاص، والتعزير إذا درئ الحد أو القصاص. انظر: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي**، ص632.

ج- **العقوبة التكميلية**: وهي العقوبة التي تصيب الجاني بناءً على الحكم بالعقوبة الأصلية بشرط أن يحكم بالعقوبة التكميلية. انظر: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي**، ص632.

وفي القانون: العقوبة التكميلية لا تلحق المحكوم عليه إلا إذا نص عليها صراحة في الحكم، سواء أكان النطق بالعقوبة وجوبياً على القاضي أم تخييرياً متروكاً له ومن أمثلتها عقوبة المصادرة. انظر: محمود محمود مصطفى، **شرح قانون العقوبات ـ القسم العام**، ص 563، محمد زكي عامر، **قانون العقوبات ـ القسم العام**، ص 496.

د- **العقوبة التبعية**: هي العقوبات التي تصيب الجاني بناءً على الحكم بالعقوبة الأصلية، ودون الحاجة للحكم بالعقوبة التبعية، مثل حرمان القاتل من الميراث، وعدم قبول شهادة القاذف. انظر: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي**، ج1 ص632.

وفي القانون: تسمى العقوبة التبعية ـ أو الإضافية ـ: وهي العقوبات التي تلحق المحكوم عليه بقوة القانون لمجرد الحكم بالعقوبة الأصلية، أي لا تحتاج في توقيعها إلى النص عليها في الحكم، ومن ذلك أن كل حكم بعقوبة جناية يستلزم حتماً حرمان المحكوم عليه من الحقوق والمزايا المنصوص عليه في المادة(25) من قانون العقوبات المصري، ومراقبة البوليس عقوبة تبعية للحكم بالأشغال الشاقة أو السجن. انظر: محمود محمود مصطفى، **شرح قانون العقوبات ـ القسم العام**، ص 563. محمد زكي عامر، **قانون العقوبات ـ القسم العام**، ص 496.

(1) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج6 ص244. قال ابن قدامة: "أجمع أهل العلم على أن قاتل العمد لا يرث من المقتول شيئاً، إلا ما حكي عن سعيد بن المسيب، وابن جبير، إنهما ورثاه، وهو رأي الخوارج". وانظر: ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج7 ص378. الباجي، **المنتقى**، ج7 ص108.

(2) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج3 ص47 ـ 48، وعبارته: " اعلم بأن القاتل بغير حق لا يرث من المقتول شيئا عندنا سواء قتله عمدا أو خطأ... فأما القاتل بسبب كحافر البئر وواضع الحجر في الطريق ومن أخرج ظلة أو جناحاً فسقط على مورثه فقتله فإنه لا يحرم من الميراث عندنا، وعلى قول الشافعي يحرم الميراث: لأنه قاتل بغير حق ودليل كونه قاتلا وجوب الدية على عاقلته بمنزلة الخاطئ ولكنا نقول ليس هنا ما يوهم القصد إلى الاستعجال؛ لأنه بما أحدث من السبب لم يقصد قتل مورثه ولا يدري أن مورثه يمر في ذلك الموضع ويقع في البئر أو يسقط عليه الجناح، ثم حرمان الميراث جزاء مباشرة القتل المحظور، وهذا المسبب ليس بقاتل. (الا ترى) انه لو فعل هذا في ملكه لم يكن مؤاخذا=

يجري مجرى الخطأ، بشرط المباشرة، وأما القتل بالتسبب فإن القاتل لا يحرم من الميراث عندهم، لأنه لا يعتبر قاتلاً.

ثانياً: ذهب المالكية[1] والشيعة الإمامية[2]، وعطاء بن أبي رباح[3]، إلى أن القتل المانع من الميراث هو قتل العدوان، سواء أكان مباشرة أم تسبباً، أما قتل الخطأ فلا يمنع من ميراث المال، ويمنع من ميراث الدية.

قَالَ الإمام مَالِكٌ: "الأَمْرُ الَّذِي لا اخْتِلافَ فِيهِ عِنْدَنَا أَنَّ قَاتِلَ الْعَمْدِ لا يَرِثُ مِنْ دِيَةِ مَنْ قَتَلَ شَيْئًا، وَلا مِنْ مَالِهِ، وَلا يَحْجُبُ أَحَدًا وَقَعَ لَهُ مِيرَاثٌ، وَأَنَّ الَّذِي يَقْتُلُ خَطَأً لا يَرِثُ مِنْ الدِّيَة شَيْئًا، وَقَدْ اُخْتُلِفَ فِي أَنْ يَرِثَ مِنْ مَالِهِ؛ لأَنَّهُ لا يُتَّهَمُ عَلَى أَنَّهُ قَتَلَهُ لِيَرِثَهُ، وَلِيَأْخُذَ مَالَهُ فَأَحَبُّ إلَيَّ أَنْ يَرِثَ مِنْ مَالِهِ، وَلا يَرِثَ مِنْ دِيَتِهِ"[4].

=بشيء، والقاتل مؤاخذ بفعله سواء كان في ملكه أو في غير ملكه كالرامي، ولأن القتل لا يتم إلا بمقتول، وقد انعدم المقتول عند الحفر فلا يصير هو بالحفر قاتلا، ولا يجوز أن يصير قاتلا عند الوقوع؛ لأن الحافر قد يكون ميتا عند وقوع الواقع في البئر فكيف يكون الميت قاتلا، وإذا ثبت أنه ليس بقاتل لم يكن عليه جزاء القتل من حرمان الميراث والكفارة ووجوب الدية عليه لصيانة دم المقتول عن الهدر وذلك لا يدل على أنه قاتل كما في الدية تجب على العاقلة ولا تدل على أن العاقلة قاتلون". الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6 ص240. وعبارته: "والقتل الذي يمنع الإرث هو الذي يتعلق به وجوب القصاص أو الكفارة، وما لا يتعلق به واحد منهما كالقتل بسبب أو بقصاص لا يوجب الحرمان، لأن حرمان الإرث عقوبة فيتعلق بما تتعلق به العقوبة، وهو القصاص أو الكفارة". وانظر: ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج8 ص570 ـ 571.

(1) انظر: الإمام مالك، **المدونة**، ج4 ص347. احمد بن غنيم بن سالم النفراوي، ت: 1125هـ، **الفواكه الدواني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ج2 ص198. ونسب ابن عبد البر هذا القول إلى سعيد بن المسيب وعطاء والحسن ومجاهد والزهري والأوزاعي، انظر: ابن عبد البر، **المنتقى**، ج6 ص108.

(2) انظر: علي بن الحسين الموسوي، ت:436هـ، **الانتصار**، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران 1415هـ ص55. وعبارته: " ومما يظن انفراد الإمامية به ولها فيه مواقف، قولها: بأن القاتل خطأ يرث المقتول لكنه لا يرث من الدية ". الحلي، **شرائع الإسلام**، ج4 ص7 ـ 8. وعبارته: "..يُمْنَعُ القَاتِل مِنْ الإرْثِ إذَا كَانَ عَمْداً ظُلماً. وَلوْ كَانَ بِحَقٍّ لمْ يَمْنَعْ. وَلوْ كَانَ القَتْلُ خَطَأً، وَرِثَ عَلى الأَشْهَرِ. وَخَرَّجَ المُفِيدُ ـ رحمه الله ـ وَجْهاً آخَرُ، هُوَ المَنْعُ مِنْ الدِّيَةِ وَهُوَ حَسَنٌ". ابن إدريس الحلي، **السرائر، الحاوي لتحرير الفتاوي**، الطبعة الثانية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم إيران، 1410هـ، ج3 ص274. الطوسي، **الخلاف**، ج5 ص234 ـ 235. وانظر، محمد بن الحسن الحر العاملي، ت: 1104هـ، **وسائل الشيعة إلى تحرير مسائل الشريعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ج17 ص392.

(3) البيهقي، **سنن البيهقي**، ج6 ص221.

(4) الباجي، **المنتقى**، ج7 ص105.

ثالثاً: ذهب الشافعية[1] والإباضية[2] إلى أن القاتل لا يرث من مقتوله مطلقاً، سواءً أكان القتل عمداً أم خطأ، مضموناً أم لا، بمباشرة أم لا، قصد مصلحته كضرب الأب والزوج والمعلم أم لا، مكرهاً أم لا، بحق أم لا، من مكلف أم من غير مكلف، وهذا الرأي أوسع الآراء.

رابعاً: ذهب الحنابلة إلى أن القتل المانع من الميراث هو القتل بغير حق، وهو المضمون بقصاص أو دية أو كفارة، فيشمل العمد وشبه العمد والخطأ، وما جرى مجرى الخطأ، كالقتل بالتسبب، وقتل الصبي والمجنون والنائم.[3]

فأما مالا يضمنه: كالقتل قصاصاً، أو حداً، أو دفاعاً عن النفس، فلا يمنع القاتل من الإرث.

خامساً: ذهب الظاهرية[4] وسعيد بن المسيب، وابن جبير، والزهري، والخوارج، إلى أن القاتل يرث، ولا فرق في ذلك بين القتل العمد أو الخطأ أو غيره.

---

(1) انظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، ج4 ص45 - 46.

(2) انظر: أطفيش، **شرح النيل**، ج 15 ص352. وعبارته: "...(وَ) المَانِعُ الثَّالِثُ (القَتْلُ) وَلَوْ أَوْقَعَ الضَّرْبَ أَوْ مُوجِبَ المَوْتِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ وَارِثاً وَمَاتَ بَعْدَ كَوْنِهِ وَارِثاً، مِثْلُ أَنْ تَجْرَحَ امرأةٌ رَجُلاً فَتَتَزَوَّجَهُ فَيَمُوتَ بِجُرْحِهَا (وَإِنْ بِخَطَإٍ)، فَلا يَرِثُ القَاتِلُ قَتِيلَهُ وَلَوْ خَطَأً لا مِنَ الدِّيَةِ وَلا مِنَ التَّرِكَةِ...قَالَ العَاصِمِيُّ:

وَمُطْلَقاً يَمْنَعُ قَتْلُ العَمْدِ وَإِنْ يَكُنْ بِخَطَإٍ فَمِنْ دِيَهْ

وَحَالَةُ الشَّكِّ بِمَنْعِ مُغْنِيَهْ

أَيْ: وَإِنْ يَكُنْ القَتْلُ بِخَطَإٍ، مَنَعَ مِنَ الإِرْثِ وَمِنَ الدِّيَةِ".

(3) المرداوي، **الإنصاف**، ج9 ص369 - 370. وعبارته: "... كُلُّ قَتْلٍ مَضْمُونٍ بِقِصَاصٍ أَوْ دِيَةٍ، أَوْ كَفَّارَةٍ: يَمْنَعُ القَاتِلَ مِيرَاثَ المَقْتُولِ، سَوَاءٌ كَانَ عَمْداً أَوْ خَطَأً، بِمُبَاشَرَةٍ أَوْ سَبَبٍ. وَسَوَاءٌ انْفَرَدَ بِقَتْلِهِ أَوْ شَارَكَ). هَذَا المَذْهَبُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ. (صَغِيراً كَانَ القَاتِلُ أَوْ كَبِيراً). هَذَا المَذْهَبُ. نَصَّ عَلَيْهِ. وَعَلَيْهِ الأَصْحَابُ. وَقَطَعَ بِهِ كَثِيرٌ مِنْهُمْ".

(4) انظر: ابن حزم، **المحلى**، ج9 ص69. وعبارته: "... من اين وضح لهم تحريم الميراث على القاتل؟ ولا نص يصح فيه ولا إجماع - وقد أوجب الميراث لقاتل العمد: الزهري، وسعيد بن جبير، وغيرهما. ثم من أين لهم أن من تعجل شيئا قبل وقته وجب أن يحرم عليه أبدا ؟ وأي نص جاء بهذا ؟ أو أي عقل دل عليه؟ ثم لو صح لهم أن القاتل يمنع من الميراث، فمن اين لهم أن ذلك لتعجله إياه قبل وقته؟ وكل هذا كذب وظن فاسد وتخرص بالباطل، ويلزمهم إن طردوا هذا الدليل السخيف أن يقولوا فيمن غصب مال مورثه: أن يحرم عليه إلى الأبد، لأنه استعجله قبل وقته. وأن يقولوا في امرأة سافرت في عدتها: أن يحرم عليها السفر ابدا. ومن تطيب في إحرامه: أن يحرم عليه الطيب أبدا. وأن يقولوا فيمن اشتهى شيئا وهو صائم في رمضان فأكله ؛ أو وطئ جاريته أو أمته - وهو صائم في رمضان - أو وهي حائض: أن يحرم عليه=

الخلاصة في آراء الفقهاء:

إن الجمهور اتفقوا على أن القتل مانع من الميراث، واختلفوا في نوع القتل:

فاعتبر أبو حنيفة: القتل المانع من الميراث هو القتل بالمباشرة عمداً أو خطأ.

واعتبر مالك والإمامية: العمد العدوان دون الخطأ، إذ يرث في الخطأ من الميراث ولا يرث من الدية.

واعتبر الشافعية والإباضية: كل قتل مانعاً من الميراث ولو كان من قاصر.

واعتبر أحمد: أن القتل المانع من الميراث هو كل قتل مضمون بقصاص أو دية أو كفارة ولو من قاصر.

واعتبر الظاهرية، وسعيد بن المسيب، وابن جبير، والخوارج أن القاتل لا يمنع من الميراث، مهما كان نوع القتل.

سبب الخلاف:

وسبب الخلاف كما صرَّح ابن رشد الحفيد هو[1]: معارضة أصل الشرع في هذا المعنى للنظر المصلحي، وذلك أن النظر المصلحي يقتضي ألا يرث القاتل؛ لئلا يتذرع من الميراث إلى القتل، واتباع الظاهر، والتعبد يوجب ألاّ يلتفت إلى ذلك، فإنه لو كان ذلك مما قُصد لالتفت إليه الشارع، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[2].

الأدلة لكل فريق:

1- استدل القائلون بمنع القاتل من الميراث بالسنة وسد الذرائع:

أ- **الأدلة من السنة**: واستدلوا بما يأتي:

ذلك الطعام إلى الأبد، وتحرم تلك الأمة أو امرأته إلى الأبد، لأنه تعجل كل ذلك قبل وقته، والذي يلزمهم أكثر من هذا". ابن قدامة، **المغني**، ج6 ص244.

(1) انظر: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الشهير بـ (ابن رشد الحفيد)، ت:595هـ، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1415هـ ـ 1995م، ج2 ص293، الشربيني، **مغني المحتاج**، ج4 ص45ـ 46. ابن حزم، **المحلى**، ج9 ص69.

(2) مريم/64.

1- ما رواه ابن ماجه عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ؛ أَنَّ رَجُلاً مِنْ بَنِي مدلج (وفي نسخة مدبج) يُقَالُ لَهُ قَتَادَة، حَذَفَ ابنَهُ بسَيْفٍ فأَصَابَ ساقَهُ فَنَزَى[1] مِنْ جرْحِه فَمات، فَأَخَذَ مِنْهُ عُمَرُ مَائَةً مِنَ الإبلِ، ثَلاَثِينَ حِقَّةً، وَثَلاَثِينَ جَذَعَةً، وَأَرْبَعِينَ خَلِفَةً. فقَالَ: أَيْنَ أَخُو المَقْتُولِ؟ سَمِعْتُ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَقُول: (لَيْسَ لِقَاتِلْ مِيرَاثٌ)[2]

2- قوله ﷺ: (لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِيرَاثٌ)[3].

و قوله ﷺ: (الْقَاتِلُ لاَ يَرِثُ).[4]

3- قوله ﷺ: (لا يرث القاتل شيئاً)[5].

4- قوله ﷺ: (من قتل قتيلاً لا يرثه، وإن لم يكن له وارث غيره، وإن كان والده أو ولده فليس لقاتل ميراث)[6].

---

(1) يقال نزى دمه ونزف أي إذا جرى ولم ينقطع.

(2) أخرجه ابن ماجه في كتاب الديات، باب القاتل لا يرث، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حديث رقم: 2646، ج8 ص38، في الزوائد: إسناده حسن. قال الزيلعي: ورواه مالك في "الموطأ" عن يحيى بن سعيد به، وعن مالك رواه الشافعي في "مسنده"، وعبد الرزاق في "مصنفه"، ومن طريق مالك رواه أيضاً النسائي في "سننه" كما تقدم، وقال: هو الصواب، قال البيهقي في "المعرفة": وحديث عمرو بن شعيب عن عمر فيه انقطاع.

(3) أخرجه النسائي، حديث رقم: 6367، ج4 ص79،. قال ابن حجر في التلخيص الحبير، "حَدِيث: (لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِيرَاثٌ)، أخرجه النَّسَائِيُّ بِهَذَا اللَّفْظِ مِنْ رِوَايَةِ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ عُمَرَ مَرْفُوعاً فِي قِصَّةٍ، وَهُوَ مُنْقَطِعٌ. وَكَذَا أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ عَنْ عَمْرٍو، وَقَالَ : إنَّهُ خَطَأٌ". ابن حجر العسقلاني، **التلخيص الحبير**، مؤسسة قرطبة، ج3 ص184 ـ 185.

(4) أخرجه الترمذي، كتاب: الفرائض، باب: ما جاءَ في إِبْطَالِ مِيرَاثِ الْقَاتِلِ حديث رقم: 2109، ج4 ص425. قال أبو عيسى: "هذا حديثٌ لا يَصِحّ، لا يُعْرَفُ إلاّ مِنْ هذَا الوَجْهِ، وإسحاقُ بنُ عَبْدِ الله بنِ أَبي فَرْوَةَ قد تَرَكَهُ بَعْضُ أَهْلِ العِلْمِ، منهم أَحمدُ بنُ حَنْبَلٍ. والعَمَلُ على هذا عِنْدَ أَهْلِ العِلمِ، أنّ القَاتِلَ لا يَرِثُ، سواء كانَ القَتْلُ خطأً أَوْ عَمْداً".

قال ابن حجر في التلخيص الحبير "حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ : (الْقَاتِلُ لا يَرِثُ). أخرجه التِّرْمِذِيُّ، وَابْنُ مَاجه، وَفِي إسْنَادِهِ إسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي فَرْوَةَ، تَرَكَهُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَغَيْرُهُ، وَأَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ فِي السُّنَنِ الْكُبْرَى وَقَالَ : إسْحَاقُ مَتْرُوكٌ. ابن حجر، **التلخيص الحبير**، ج3 ص184 ـ 185.

(5) أخرجه أبو داود، حديث رقم:4564، ج4 ص189. قال ابن حجر في التلخيص الحبير: "وأخرجه الدَّارَقُطْنِيُّ وَفِي إسْنَادِهِ كَثِيرُ بْنُ سُلَيْمٍ، وَهُوَ ضَعِيفٌ". ابن حجر، **التلخيص الحبير**، ج3 ص185.

(6) أخرجه البيهقي في سننه كتاب: الفرائض، باب: لا يرث القاتل عن ابن عباس، وفي إسناده ضعف، حديث رقم 12022، ج6، ص220.

5- قوله ﷺ: (أيما رجل قتل رجلاً أو امرأة عمداً أو خطأ فلا ميراث له منهما، وأيما امرأة قتلت رجلاً أو امرأة عمداً أو خطأ، فلا ميراث لها منهما)[1].

6- ما روى: (أن رجلاً رمى بحجر فأصاب أمه فماتت من ذلك، فأراد نصيبه من ميراثها فقال له إخوته: لا حق لك، فارتفعوا إلى علي رضي الله عنه فقال له علي: حظك من ميراثها الحجر، وأغرمه الدية، ولم يعطه من ميراثها شيئاً)[2].

7- قوله ﷺ: (ليس لقاتل شيء)[3]، أي من الميراث.

وجه الدلالة: دلت هذه النصوص دلالة واضحة على أن القاتل لا يرث من مقتوله شيئاً.

واعتُرِض: بأن هذه الأحاديث ضعيفة، وعموم آيات المواريث تدل على عدم حرمانه.

ويرد عليهم: بأن بعض هذه الأحاديث حسنها بعض العلماء، كما أن كثرة الروايات والطرق التي جاءت بها هذه الأحاديث، ترفعها إلى درجة الحسن[4].

والدليل على ذلك أن الترمذي قد أفرد باباً في كتاب الفرائض عنونه بـ (باب ما جاءَ فِي إِبْطَالِ مِيرَاثِ الْقَاتِلِ)، وكذا فعل البيهقي حيث أورد باباً في كتاب الفرائض عنونه بـ (باب لا يرث القاتل).

---

(1) أخرجه البيهقي في الموضع السابق حديث رقم:12027، عن جابر بن يزيد وقال: قضى بذلك عمر بن الخطاب وعلي وشريح وغيرهم من قضاة المسلمين، ج6 ص220، وهو حديث مرسل.

(2) أخرجه البيهقي في الموضع السابق، ج6 ص220، وهو حديث مرسل.

(3) أخرجه أحمد، **مسند الإمام أحمد**، ج1 ص49، حديث رقم:347. وأخرجه البيهقي، **سنن البيهقي**، ج6 ص219 ـ 220، حديث رقم:12019، وحديث رقم: 12020. قال البيهقي: "هذه مراسيل جيدة يقوى بعضها ببعض وقد روي موصولا من أوجه". وأخرجه أبو داود في سننه بلفظ: (ليس للقاتل شيء)، **سنن أبي داود**، ج4 ص189، حديث رقم: 4563. قال الزيلعي في نصب الراية، عن راوي حديث أبي داود: " ومحمد بن راشد الدمشقي فيه مقال".

(4) البيهقي، **سنن البيهقي**، ج6 ص219.

ب- **الدليل من "سد الذرائع"**: وأما الاستدلال بسد الذرائع: فلأن توريث القاتل ذريعة إلى وقوع القتل، استعجالاً للميراث، والقاعدة الشرعية: "أن من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه"[1].

فسد الشارع هذه الذريعة بأن منع القاتل من الإرث مطلقاً، سواء أقصد القاتل أن يتعجل الميراث أم لم يقصد.

واعترض ابن حزم قائلاً: "من أين لهم أن من تعجل شيئاً قبل وقته وجب أن يُحرَّم عليه أبداً؟ وأي نص جاء بهذا؟ أو أي عقل دل عليه؟ ثم لو صح لهم أن القاتل يمنع من الميراث، فمن أين لهم أن ذلك لتعجله إياه قبل وقته؟ وكل هذا كذب وظن فاسد وتخرص بالباطل، ويلزمهم بهذا الدليل السخيف أن يقولوا فيمن غصب مال مورثه: أن يحرم عليه إلى الأبد، لأنه استعجله قبل وقته"[2].

ويُرَدُّ: بأن قاعدة "سد الذرائع" أثبتتها النصوص الشرعية، والأدلة العقلية، وأن قاعدة: "من تعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه" منبثقة من قاعدة سد الذرائع، وقد تبين في الفصل الأول، المبحث الأول من هذه الرسالة صحة هذه القاعدة.

2- أدلة القائلين إن قاتل الخطأ يرث من المال ولا يرث من الدية:

استدلوا من **السنة الشريفة** بما رواه البيهقي عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال: (ثم لا يرث قاتل من دية من قتل)[3]. فإذا منع الحديث القاتل أن يرث من الدية، فمعنى ذلك أنه يرث من المال.

ويعترض عليهم بأن الحديث ضعيف، لا يستدل به.

واستدلوا من **المعقول** بقولهم: إن قاتل الخطأ معذور غير مذموم ولا مستحق للعقاب، فلا يجب أن يحرم من الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة.[4]

---

(1) الزركشي، **المنثور في القواعد الفقهية**، منشورات وزارة الأوقاف الكويتية، ج3 ص205. وانظر: ابن رجب الحنبلي، **القواعد لابن رجب الحنبلي**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ص230.

(2) ابن حزم، **المحلى**، ج9 ص69.

(3) البيهقي، **سنن البيهقي**، ج6 ص219.

(4) انظر: الشريف المرتضى، **الانتصار**، ص55.

ويرد عليهم بأن الله تعالى قال: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ[1]﴾. فلو كان القاتل يرث مقتوله لما وجب عليه تسليم الدية، والأحاديث التي منعت القاتل من الميراث لم تفرق بين قاتل العمد وقاتل الخطأ.

3- أدلة القائلين إن قاتل العمد يرث:

استدلوا بعموم آيات المواريث، قالوا: فإنها تتناول القاتل وغيره فيجب العمل بها.

وأجيب: بأن هذا القول قول مردود، لشذوذه وقيام الدليل على خلافه كما سبق بيانه[2].

الرأي الراجح:

بعد هذا العرض الموجز يتبين رجحان القول القائل: إن القاتل لا يرث مطلقاً.

لأنه لو ورث لم يؤمن أن يستعجل الإرث بالقتل، فاقتضت المصلحة حرمانه، سداً لذريعة القتل واحتياطاً للدماء البريئة، ولأن القتل قطع الموالاة وهي سبب الإرث.

ثانياً: حرمان القاتل من الوصية

إذا أوصى شخص لآخر ثم قتل الموصَى له الموصِي، فهل يحرم القاتل من الوصية أم هي كالهبة فلا تبطل؟

1- أقوال العلماء في ذلك:

اختلف أهل العلم في ذلك في عدة أقوال:

القول الأول: إن الوصية باطلة ولو أجازها الورثة، وإليه ذهب جمهور الحنفية ـ مع اشتراط المباشرة في القتل[3] ـ.

---

(1) النساء/92.

(2) انظر: ابن قدامة، المغني، ج6 ص244. قال ابن قدامة: "أجمع أهل العلم على أن قاتل العمد لا يرث من المقتول شيئاً، إلا ما حكي عن سعيد بن المسيب وابن جبير، إنهما ورثاه، وهو رأي الخوارج؛ لأن آية الميراث تتناوله بعمومها، فيجب العمل بها فيه، ولا تعويل على هذا القول؛ لشذوذه، وقيام الدليل على خلافه". فإن عمر، رضي الله عنه أعطى دية ابن قتادة المذحجي لأخيه دون أبيه، وكان حذفه بسيفه فقتله واشتهرت هذه القصة بين الصحابة رضي الله عنهم، فلم تنكر، فكانت إجماعاً".

(3) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج27 ص176 ـ 177. الكاساني: **بدائع الصنائع**، ج7 ص339. الزيلعي **نصب الراية**، ج6 ص495 ـ 496. ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج6 ص650.

وإلى مثله ذهب الثوري وهو قول للشافعية[1]، والحنابلة[2]، والإباضية[3]، وقول للإمامية[4]، والأصح عند الزيدية[5]، إلا أن هؤلاء جميعاً منعوا الوصية للقاتل سواء أكان القتل بالمباشرة أم بالتسبب.

القول الثاني: إن الوصية صحيحة إن أجازها الورثة، وباطلة إن لم يجيزوها، عمداً كان القتل أو خطأً، وهذا شرط نفاذ لا شرط صحة عند أبي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني[6].

القول الثالث: إن الوصية لا تجوز لقاتل عمد في مال ولا دية، إذا كانت الوصية قبل الضرب الذي أفضى إلى الموت، أو قبل الموت في العمد، أما إذا كان القتل خطأً، أو كانت الوصية بعد علم الموصي بجناية الموصى له عليه، فإن الوصية تصح للقاتل في سائر الأموال ولكنها لا تجوز في الدية.

وإليه ذهب المالكية[7] وبعض الزيدية[8] ومنهم من قيدها بعلم الوصي بقاتله أنه فلان الموصى له، وأما إن لم يعلم به بسبب الوفاة أو الجهل بطلت الوصية[9].

(1) انظر: الشافعي، **الأم**، ج6 ص11، و ج8 ص349 ـ 350.

(2) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج6 ص126. المرداوي، **الإنصاف**، ج7 ص233 ـ 234. ابن مفلح المقدسي، **الفروع**، ج4 ص682. البهوتي: **كشاف القناع**، ج4 ص385. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج4 ص461.

(3) انظر: أطفيش، **شرح النيل**، ج12 ص327. الشماخي، **كتاب الإيضاح**، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة ـ عُمان، 1404هـ ـ 1984م، ج8 ص172.

(4) انظر: الطوسي، **المبسوط**، ج7 ص110. الحلي، **مختلف الشيعة**، ج6 ص376.

(5) انظر: ابن يحيى المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص311. أحمد بن قاسم العنسي الزيدي، **التاج المذهب لأحكام المذهب**، مكتبة اليمن، صنعاء ـ اليمن، ج4 ص384.

(6) انظر: الزيلعي، **نصب الراية**، ج6 ص496. السرخسي، **المبسوط**، ج27 ص177. الكاساني: **بدائع الصنائع**، ج7 ص339.

(7) مالك، **المدونة**، ج4 ص347.

(8) انظر: ابن يحيى المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص311.

(9) انظر: مالك، **المدونة**، ج4 ص395.

القول الرابع: إن الوصية للقاتل صحيحة، وإن القتل لا يمنع من الوصية، سواء أكان القتل عمداً أم خطأً، وإليه ذهب جمهور الشافعية[1]، وبعض الحنابلة[2] وهو المشهور عند الإمامية[3].

القول الخامس: إن كانت الوصية بعد الجرح جازت، وإن كانت قبله ثم طرأ القتل بطلت الوصية، وهذا أحد أقوال الحنابلة[4]، وبعض الإمامية[5]، وقول للإباضية[6].

2- أدلة الأقوال:

أ- **أدلة القول الأول**: والقائل ببطلان الوصية:

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

1- ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ليس لقاتل وصية)[7]، واعترض بأن الحديث ضعيف.

2- ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ليس لقاتل شيء)[8]، وهو عام يتناول الوصية وغيرها، فكلمة شيء نكرة في محل النفي، فيعم الميراث والوصية جميعاً.

---

(1) انظر: الشافعي، **الأم**، ج6 ص11. زكريا الأنصاري، **اسنى المطالب**، ج3 ص32. ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج**، ج7 ص13 ـ 14. الرملي، **نهاية المحتاج**، ج6 ص49.

(2) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج6 ص126. المرداوي، **الإنصاف**، ج7 ص233 ـ 234.

(3) انظر: الحلي، **مختلف الشيعة**، ج6 ص376.

(4) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج6 ص126.

(5) انظر: الحلي، **مختلف الشيعة**، ج6 ص376.

(6) انظر: اطفيش، **شرح النيل**، ج12 ص327.

(7) اخرجه البيهقي، **سنن البيهقي**، ج6 ص281، حديث رقم: 12432. قال البيهقي: " تفرد به مبشر بن عبيد الحمصي وهو منسوب إلى وضع الحديث وإنما ذكرت هذا الحديث لتعرف روايته وبالله التوفيق ". وأخرجه الدارقطني، **سنن الدارقطني**، ج4 ص236، حديث رقم: 115، وقال: " مبشر بن عبيد متروك الحديث يضع الحديث".

(8) اخرجه أحمد، **مسند الإمام احمد**، ج1 ص49، حديث رقم:347. وأخرجه البيهقي، **سنن البيهقي**، ج6 ص220، حديث رقم: 12020. واخرجه ابو داود في سننه بلفظ: (ليس للقاتل شيء)، **سنن أبي داود**، ج4 ص189، حديث رقم: 4563. قال الزيلعي في نصب الراية، عن راوي حديث أبي داود: " ومحمد بن راشد الدمشقي فيه مقال".

3- استدلوا من القياس بقولهم: إن الوصية كالميراث، ولا ميراث لقاتل، وإن رضي به الورثة، فكذلك الوصية، وهذا لأن الحرمان كان بطريق العقوبة حقاً للشرع فلا يتغير ذلك لوجود الرضا من الورثة. وقالوا، إن الميراث أكثر تأكيداً من الوصية فالوصية أولى ولأن الوصية أجريت مجرى الميراث فيمنعها ما يمنعه.[1]

واعترض: بأن علة حرمان القاتل من الميراث إنما هي لحكمة، ومن المعلوم أن الحكمة لا يدور الحكم معها وجوداً وعدماً، وأن هذا القياس لو تم فهو لا يصلح لتقييد تلك المطلقات.[2]

وأجيب: بأن علة القياس هي الاستعجال بفعل محظور وهو القتل لا حرمان القاتل.

4- إن مقاسمة القاتل للورثة في تركة مورثهم فيه غيظ لهم واستثارة لمشاعرهم، وتأجيج للفتن ويستوي في ذلك تقدم الوصية على الجرم أو تأخرها عنه[3].

5- إن القتل بغير حق جناية خطيرة تستدعي الزجر بأبلغ الوجوه، وحرمان الموصى له وهو قاتل يصلح أن يكون زجراً.[4]

6- إن الموصى له ربما استعجل موت الموصي بالقتل المحظور، ليأخذ ماله فعوقب بالحرمان معاملة له بنقيض مقصوده.[5]

---

(1) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج27 ص177. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7 ص339 ـ 340. البابرتي، **العناية شرح الهداية**، ج10 ص421 ـ 423.المرداوي، **الإنصاف**، ج7 ص233 ـ 234. أطفيش، **شرح النيل**، ج12 ص327.

(2) محمد جعفر، **الوصية وأحكامها**، دار التعارف، الطبعة الثانية، ص329.

(3) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج27 ص177.

(4) أحمد فراج، **أحكام الوصايا**، دار المطبوعات، الطبعة الأولى، 1979م، ص76.

(5) انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج6 ص126. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج4 ص489. الزيلعي، **نصب الراية**، ج6 ص320. اطفيش، **شرح النيل**، ج12 ص327.

7- إنه يستوي في ذلك القتل العمد والخطأ، لأن القتل الخطأ قتل في ذاته، سواء أوصى له بعد الجناية أم قبلها؛ لأن الوصية إنما تقع تمليكاً بعد الموت فتقع وصية للقاتل.[1]

ويعترض على ذلك: بأن في ذلك أخذاً لصاحب العذر بجرم من لا عذر له، في حين ينبغي التفريق بين العمد والخطأ؛ فإن الخطأ قد رفع فيه الإثم والمؤاخذة، وليس كذلك العمد، كما أن الخطأ لا يظهر فيه قصد الاستعجال بالوصية، بخلاف العمد.

ويجاب: بأن ذلك سداً لذريعة الاستعجال، والدماء يجب أن يحتاط لها.

ب- **أدلة القول الثاني:** القائل إن الوصية للقاتل موقوفة على إجازة الورثة:

واستدل هذا الفريق:

بأن الورثة ينتفعون ببطلان الوصية للقاتل، فإذا أجازوها فقد زال المانع، فجازت.[2]

واعترض: بأن حق الورثة منحصر في الثلثين، وأما الثلث الباقي فهو حق الموصي يضعه حيث يشاء، أو حيث أراد، وليس للورثة أن يقيدوه بشيء.

كما أن المانع من الوصية هو القتل، وليس مصلحة الورثة، فإجازة الورثة تكون هبة ينبغي أن تتوافر فيها شروط الهبة.[3]

ج- **أدلة القول الثالث:** والقائل بمنع الوصية في القتل العمد، وإجازتها في القتل الخطأ، وصحتها إن كانت بعد علمه بمن جرحه سواء أكان عمداً أم خطأ، وإن أدى إلى وفاته، واستدلوا على هذا القول بما يلي:

(1) انظر: محمود حامد، **قاعدة "سد الذرائع"**، ص451. احمد فراج، **احكام الوصايا**، ص76.

(2) انظر: الزيلعي: **نصب الراية**، ج6 ص495.

(3) انظر: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي**، ج2 ص189.

إن قاتل الخطأ ليس عنده القصد لقتل الموصي، فلا يقال إنه استعجل قتل الموصي حتى يأخذ الوصية، وإنما يقال هذا في حال العمد؛ فلذلك لا تصلح له الوصية لأنه استعجل موت الموصي بقتله له[1].

ويعترض: بأن القتل العمد والقتل الخطأ قتل في ذاته، وهو إزهاق لروح الموصي، فلا عبرة لكونه عمداً أو خطأ، فالوصية تقع تمليكاً بعد الموت. ثم إن الموصي لو علم بأن قاتله هو الموصى له لم يرض بالإيصاء له؛ لأن الشان أن الإنسان لا يحسن لمن أساء إليه، إلا أن يكون قد أراد مقابلة السيئة بالحسنة كما أمر الشارع الكريم، وإظهار المسامحة له، وهذا نادر، والنادر لا يقاس عليه.

د- **أدلة القول الرابع:** القائل بصحة الوصية وعدم تأثرها بالقتل:

واستدل هؤلاء بما يلي:

1- بعموم آيات الوصية، كقوله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ**[2]﴾ ولم يفرق بين العمد والخطأ، وتقدم القتل على الوصية أو تأخرها، والمنع يحتاج إلى دليل[3]، ومثله قوله تعالى: ﴿**مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ**[4]﴾.

ويعترض: بأن القول بالجواز مطلقاً يتنافى مع ما قد يكون للقاتل من قصد استعجال موت الموصي لتملك الموصى به، وفيه منافاة كذلك للعقل والطبع، فلا يكون طريق الجناية الإكرام، بل يستحق المهانة والحرمان؛ وإلا سيتجرأ غيره على سلوك مسلكه.

---

(1) انظر: مالك، المدونة، ج4، ص347.

(2) البقرة/180.

(3) الحلي، مختلف الشيعة، ج6 ص376-377.

(4) النساء/11.

2- واستدلوا بعموم قوله ﷺ: (إِنّ اللَّه عَزّ وَجَلّ أَعْطَى كُلّ ذِي حَقّ حَقّهُ، فلا وَصِيّةَ لِوَارِث)[1].

قالوا: دل على أنها جائزة لغير الوارث، وهذا ـ القاتل ـ غير وارث، فجازت له.[2]

ويعترض عليهم بنفس الجواب السابق الذي أوردته في استدلالهم بعموم آيات الوصية.

3- إن الوصية تمليك بصيغة، وكما يصح تمليك القاتل ببيع أو هبة أو غيرهما من العقود، يصح تمليكه بالوصية، إذ لا فرق، والهبة لا تبطل بقتل الموهوب له الواهب فكذلك الوصية لا تبطل بقتل الموصى له الموصي.[3]

ويعترض: بأن هناك فرق بين الهبة والوصية، فالهبة يثبت الملك بها في الحال من غير توقف على موت الواهب، أما الوصية فالملك لا يثبت بها إلا بعد موت الموصي، فإن قتل الموهوب الواهب، لا يقال أنه قصد بهذا القتل استعجال ملك الموهوب قبل أوانه، بخلاف ما لو قتل الموصى له الموصي.

هـ- **أدلة القول الخامس:** والقائل بالتفريق بين الوصية قبل الجرح وبعده.

واستدلوا من المعقول بقولهم: إن القتل طرأ على الوصية فأبطلها، لأنه يبطل ما هو أكثر تأكيداً منها، فالقتل إنما منع الوصية لأن القاتل استعجل الوصية التي ينعقد سببها، فعومل بنقيض قصده وهو المنع من الوصية، دفعاً لمفسدة قتل الموصي، وأن الظاهر هو ندم الموصي على وصيته ورجوعه عنها.

---

(1) أخرجه الترمذي، **سنن الترمذي**، ج4 ص433 وقال الترمذي: حديث حسن. وأخرجه أبو داود، **سنن ابي داود**، ج3 ص114.

(2) الطوسي، **المبسوط**، ج7 ص110.

(3) انظر: زكريا الأنصاري، **اسنى المطالب**، ج3 ص32. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج4 ص73.

بخلاف ما لو جرحه بالمهلك ثم أوصى له، فإن الموصى له لم يقصد بقتله استعجال الشيء قبل أوانه، والموصي راض بالوصية بعد صدور ما فعله الموصى له في حقه، ولا يفهم هنا إلا أنه قصد مقابلة السيئة بالحسنة، كما أن قصد الاستعجال منتفٍ فبقيت الوصية على حالها.[1]

رأي القانون الأردني:

من الجدير بالذكر أن قانون الأحوال الشخصية الأردني لم يتعرض لهذه المسألة، وهذا يعني أن المرجع فيها هو الراجح من المذهب الحنفي، حيث نصت المادة 183 على ما يأتي:

"**ما لا ذكر له في هذا القانون يرجع فيه إلى الراجح من مذهب أبي حنيفة**".[2]

هذا؛ وقد جاء في شرح المادة (99) من مجلة الأحكام العدلية ما يأتي:

"(مَنْ اسْتَعْجَلَ الشَّيْءَ قَبْلَ أَوَانِهِ عُوقِبَ بِحِرْمَانِهِ)، ووضح علي حيدر هذه القاعدة الفقهية بقوله: "هَذِهِ الْقَاعِدَةُ مَأْخُوذَةٌ مِنْ قَوَاعِدِ (مَنْ اسْتَعْجَلَ الشَّيْءَ قَبْلَ أَوَانِهِ عُوقِبَ بِحِرْمَانِهِ) وَ (مَنْ اسْتَعْجَلَ مَا أَخَّرَهُ الشَّرْعُ يُجَازَى بِرَدِّهِ) وَ (مَنْ اسْتَعْجَلَ شَيْئًا قَبْلَ أَوَانِهِ وَلَمْ تَكُنْ الْمَصْلَحَةُ فِي ثُبُوتِهِ عُوقِبَ بِحِرْمَانِهِ) الْوَارِدَةِ فِي الْأَشْبَاهِ، وَالْكِفَايَةِ، وَزَوَاهِرِ الْجَوَاهِرِ. فَعَلَيْهِ إذَا قَتَلَ شَخْصٌ مُوَرِّثَهُ قَتْلاً يُوجِبُ الْقِصَاصَ أَوْ الْكَفَّارَةَ يُحْرَمُ مِنْ الْمِيرَاثِ؛ لأَنَّهُ بِقَتْلِهِ مُوَرِّثَهُ تَعَجَّلَ الْوَقْتَ الَّذِي يَرِثُهُ بِهِ فَيُعَاقَبُ بِالْحِرْمَانِ فَلا يَكُونُ وَارِثًا لِلْمُوَرِّثِ. كَذَلِكَ لَوْ أَوْصَى شَخْصٌ لآخَرَ بِمَالٍ فَقَتَلَ الْمُوصَى لَهُ الْمُوصِيَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فَيُحْرَمُ مِنْ الْمَالِ الْمُوصَى به"[3].

الترجيح:

لا شك أن النفس البشرية قد جبلت على حب من أحسن إليها والإحسان إليه، وبغض من أساء إليها والإساءة إليه، ولا شك أن في توريث القاتل من ميراث من قتله،

---

(1) انظر: ابن قدامة، المغني، ج6 ص126. الرحيباني، مطالب اولي النهى، ج4 ص489.

(2) عمر سليمان الأشقر، **الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني**، الطبعة الثانية، دار النفائس، عمان- الأردن، 1421هـ- 2001م، ص391.

(3) علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، ج1 ص99.

وإعطائه من وصيته، مصادمة لهذه الجبلة التي فُطر عليها الإنسان؛ فكان من الطبيعي أن يحرم القاتل من ميراث ووصية قتيله، عقاباً له على رعونته واستعجاله الشيء قبل أوانه.

وإن أية استفادة يجنيها الجاني من جنايته قد تكسبه ـ وغيره ـ جرأة على تكرار هذه الفعلة، لا سيما في هذا العصر الذي طغت فيه المادة على قلوب الناس، حتى أصبح الابن لا يتورع عن قتل أبيه طمعاً في استعجال ميراثه، فكان من الحكمة ألاّ يستفيد القاتل من خيرات ضحيته شيئاً، سداً للذريعة، وزيادة في الاحتياط وصيانة النفوس.

فهذه العقوبة تحقق ردعاً للانتهازيين وأصحاب الضمائر الميتة، من الإقدام على قتل النفس البريئة بغير حق، لأنه يعلم بأن ذلك لن يزيده إلا خسراناً على خسارته، فيمتنع عن التفكير في الجريمة فضلاً عن الإقدام عليها.

وعليه؛ فإن ما يترجح لدي في هاتين المسألتين هو حرمان القاتل من الميراث والوصية مطلقاً، سواء أكان القتل عمداً أم خطأً، فلا يرث القاتل شيئاً من الميراث ولا الدية، ولا يستفيد القاتل شيئاً من الوصية، معاقبة لهما بنقيض قصدهما، واحتياطاً للنفوس البريئة، وسداً لذرائع القتل.

المطلب السادس: منع بيع السلاح لمن يخشى منه حرب المسلمين

من الإجراءات التي أخذت بها شريعتنا لسد ذرائع القتل: النهي عن بيع السلاح في الفتنة، والنهي عن بيعه لأهل الحرب.

أولاً: بيع السلاح في الفتنة

ذهب جمهور الفقهاء إلى تحريم بيع السلاح للبغاة، وأهل الفتنة، وقطاع الطرق؛[1] سداً لذريعة الإعانة على المعصية وقتل المسلمين ظلماً، وكذا ما كان في معنى البيع من إجارة أو معاوضة.

---

(1) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7 ص142. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج3 ص296. عبد الكريم بن محمد الرافعي، ت: 623هـ، **فتح العزيز شرح الوجيز**، دار الفكر بيروت ـ لبنان، ج8 ص299، وكتاب الوجيز من مؤلفات=

ودليل المنع حديث عمران بن حصين رضي الله عنه: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم نَهَى عَنْ بَيْعِ السِّلاحِ فِي الْفِتْنَةِ)[1].

وقد عقد البخاري باباً في كِتَاب الْبُيُوعِ، عنونه بـ (باب بَيْعِ السِّلاحِ فِي الْفِتْنَةِ وغيرها)، وقال: (وَكَرِهَ عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ بَيْعَهُ فِي الْفِتْنَةِ)[2].

والمراد بالفتنة ما يقع من الحروب بين المسلمين[3]، وقال ابن تيمية تعليقاً على ما أورده البخاري: والكراهة المطلقة في لسان المتقدمين لا يكاد يراد بها إلا التحريم[4].

وأثبت المالكية التحريم استناداً إلى قاعدة "سد الذرائع".[5]

=حجة الإسلام أبي حامد الغزالي. المرداوي، **الإنصاف**، ج4 ص327. منصور بن يونس البهوتي، **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى**، المعروف بـ (**شرح منتهى الإرادات**)، دار عالم الكتب، بيروت - لبنان، ج2 ص22 - 23. الرحيباني، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، ج3 ص52. الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي الشهير بـ (الحلي)، ت:726هـ، **مختلف الشيعة**، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ج5 ص8. احمد بن يحيى بن المرتضى بن أحمد بن المرتضى بن المفضل بن منصور الحسيني ويلقب بـ (المهدي لدين الله)، ت: 840هـ - 1437م، **شرح الأزهار**، مكتبة غمضان، صنعاء - اليمن، سنة النشر: 1400هـ، ج3 ص19. أحمد بن قاسم العنسي الصنعاني، **التاج المذهب لأحكام المذهب**، مكتبة اليمن، صنعاء - اليمن، ج2 ص329. أطفيش، **شرح النيل**، ج9 ص566. ابن حزم، **المحلى**، ج7 ص522.

(1) انظر: احمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (أبو بكر)، ت: 292هـ، **البحر الزخار** المسمى بـ (**مسند البزار**)، الطبعة الأولى، مؤسسة علوم القرآن، بيروت سنة النشر: 1409هـ، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، ج9 ص63، وقال البزار: "لا نعلم أحداً يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا عمران بن حصين، وعبد الله اللقيطي ليس بالمعروف، وبحر بن كنيز لم يكن بالقوي وقد روى سالم بن رزين عن أبي رجاء عن عمران موقوفا، انتهى".

السيوطي، **الجامع الصغير**، باب المناهي، حديث رقم: 9352، قال السيوطي: رواه الطبراني في الكبير والبيهقي في السنن عن عمران، والحديث ضعيف.

وانظر: الزيلعي، **نصب الراية**، ج4 ص242، قال الزيلعي: رواه البيهقي في سننه، والبزار في مسنده، والطبراني في معجمه، من حديث بحر بن كنيز السقاء عن عبد الله بن اللقيطي عن أبي رجاء عن عمران بن حصين، قال البيهقي: رفعه وهم، والصواب أنه موقوف.ابن حجر العسقلاني، **التلخيص الحبير**، ج3 ص34، قال: رواه ابن عدي، والبزار، والبيهقي مرفوعاً وهو ضعيف، والصواب وقفه، وكذلك ذكره البخاري تعليقاً.

(2) انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج4 ص410.

(3) المصدر السابق نفس الجزء والصفحة.

(4). ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج6 ص288.

(5) انظر: محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرُّعَيْنِيِّ، الشهير بـ (الْحَطَّاب) ت: 954 هـ، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، بيروت - لبنان، ج4 ص254.

وصرح الحنفية بكراهة بيع السلاح لهم كراهة تحريمية؛ لأنه إعانة على المعصية، قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[1]؛ ولأن الواجب أخذ سلاحهم بما أمكن، حتى لا يستعملوه في الفتنة، فمنع بيعه لهم أولى[2].

والذي يكره هو بيع السلاح نفسه المعد للاستعمال، وإن لم يدر أن طالب السلاح من أهل الفتنة لا يكره البيع له؛ لأن الغلبة في دار الإسلام لأهل الصلاح، والأحكام تبنى على الغالب[3].

وأما ما لا يقاتل به إلا بتصنيعه كالحديد، فلا يكره بيعه؛ لأن المعصية تقع بعين السلاح، بخلاف الحديد، وقاسوه على الخشب الذي يتخذ منه المعازف، فإنه لا يكره بيعه؛ لأن عينه ليس منكراً، وإنما المنكر في استعماله المحظور[4].

والحديد وإن كان يكره تحريماً بيعه لأهل الحرب، فإنه يجوز بيعه لأهل البغي؛ لأنهم لا يتفرغون لاستعمال الحديد سلاحاً؛ لأن فسادهم في الغالب يكون على شرف الزوال بالتوبة، أو بتفريق جمعهم، بخلاف أهل الحرب[5].

واستظهر ابن عابدين أن الكراهة تنزيهية، فقال: "وعندي أن ما في الخانية محمول على كراهة التنزيه والمنفي هو كراهة التحريم، وعلى هذا فيكره في الكل تنزيها، وهو الذي إليه تطمئن النفس؛ لأنه تسبب في الإعانة، ولم أر من تعرض لهذا، والله تعالى الموفق"[6].

---

(1) المائدة/2.

(2) انظر: الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج3 ص296. وانظر: محمد بن محمد بن محمود البابرتي، **العناية شرح الهداية**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ج10 ص59.

(3) كمال الدين بن عبد الواحد الشهير بـ (ابن الهمام)، ت: 861هـ، **فتح القدير**، دار الفكر بيروت لبنان، ج5 ص460ـ461.

(4) انظر: الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج3 ص297.

(5) انظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن بكر الشهير بـ (ابن نجيم)، ت: 970هـ، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ج5 ص 154.

(6) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم بن نجم الدين بن محمد صلاح الدين، ولقب بـ (ابن عابدين) لاتصال نسبه الشريف بالإمام زين العابدين علي بن الحسين رضي الله عنهم أجمعين، ت: 1252هـ، رد=

وقال ابن حبان في صحيحه: قد يفهم من حديث خباب بن الأرت: (كُنْتُ قَيْنًا بِمَكَّةَ فَعَمِلْتُ لِلْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ السَّهْمِيِّ سَيْفًا فَجِئْتُ أَتَقَاضَاهُ فَقَالَ: لا أُعْطِيكَ حَتَّى تَكْفُرَ بِمُحَمَّدٍ قُلْتُ: لا أَكْفُرُ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يُمِيتَكَ اللَّهُ ثُمَّ يُحْيِيَكَ قَالَ: إِذَا أَمَاتَنِي اللَّهُ ثُمَّ بَعَثَنِي وَلِي مَالٌ وَوَلَدٌ فَأَنْزَلَ اللَّهُ أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لأُوتَيَنَّ مَالاً وَوَلَدًا أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا)[1]، إباحة بيع السلاح لأهل الحرب، وهو فهم ضعيف، لأن هذه القصة كانت قبل فرض الجهاد، وفرض الجهاد والأمر بقتال المشركين إنما كان بعد إخراج أهل مكة رسولَ الله صلى الله عليه وسلم[2].

ولا خلاف في أنه يصح بيع السلاح لأهل العدل لقتال البغاة، وقطاع الطريق؛ لأنه معونة على البر والتقوى[3].

والراجح هو ما ذهب إليه الجمهور من أن بيع السلاح في الفتنة حرام شرعاً، سداً لذريعة القتل وحفاظاً على وحدة الصف، ومنعاً لاشتعال الفتنة المؤدية إلى إراقة دماء المسلمين، وتكبيلاً لأيدي الظلمة والفسقة.

ثانياً: بيع السلاح لأهل الحرب

تدل عبارات الفقهاء على جواز الاتجار مع الحربيين[4]، فللمسلم أو الذمي دخول دار الحرب بأمان للتجارة، وللحربي دخول دارنا تاجراً بأمان.

=المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، ويعرف بـ (حاشية ابن عابدين)، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ج4 ص268.

(1) رواه البخاري، كِتَاب تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، باب قَوْلُهُ أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا قَالَ مَوْثِقًا، حديث رقم: 4456.

(2) محمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التميمي البستي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، ت:354، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ ـ 1993م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ج11 ص383.

(3) الرحيباني، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، ج3 ص52.

(4) محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **شرح السير الكبير**، الشركة الشرقية للإعلانات، ج2 ص573، وج4 ص1409.وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج10 ص22، 91. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 6 ص81 ـ 82. القرافي، **الفروق**، ج3 ص207. محمد بن يوسف العبدري الشهير بـ (المواق)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ج6 ص175. احمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، ج2 ص238. محمد=

ومن الأدلة الواضحة على جواز الاتجار مع الحربيين ما رواه البخاري من حديث ثُمَامَةُ بْنُ أُثَال، "أنه لَمَّا أسلَمَ قَدِمَ مَكَّةَ، فقَالَ لَهُ قَائِلٌ: صَبَوْت، قَالَ: لا وَلَكِنْ أَسْلَمْتُ مَعَ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلا وَاللَّهِ لا يَأْتِيكُمْ مِنْ الْيَمَامَةِ حَبَّةُ حِنْطَةٍ حَتَّى يَأْذَنَ فِيهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"، قال ابن حجر في الفتح: "زَادَ ابْنُ هِشَام: ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الْيَمَامَةِ فَمَنَعَهُمْ أَنْ يَحْمِلُوا إِلَى مَكَّةَ شَيْئًا فَكَتَبُوا إِلَى النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم: إِنَّك تَأْمُرُ بِصِلَةِ الرَّحِمِ، فَكَتَبَ إِلَى ثُمَامَةَ أَنْ يُخَلِّيَ فِيمَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْحَمْلِ إِلَيْهِمْ "[1].

فهذا يدل على جواز تصدير الأطعمة ونحوها إلى الأعداء، حتى ولو كانت حالة الحرب قائمة معهم.

ولكن لا يجوز إمداد المحاربين بما يقويهم من السلاح والآلات والمواد التي يصنع منها السلاح، وليس للحربي المستأمن شراء الأسلحة من بلاد الإسلام؛ حتى لا يتخذ ذلك ذريعة إلى حرب المسلمين وقتالهم[2].

أما الدليل على منع بيع الأسلحة ونحوها، إلى أهل الحرب فمنه: حديث عمران بن حصين رضي الله عنه: (أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم نَهَى عَنْ بَيْعِ السِّلاحِ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ)[3].

=بن شهاب الدين الشهير بـ (الرملي)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ج3 ص426. ابن مفلح المقدسي، **الفروع**، ج4 ص147.

(1) انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج8 ص88، كِتَاب الْمَغَازِي، باب وَفْدِ بَنِي حَنِيفَةَ وَحَدِيثِ ثُمَامَةَ بْنِ أُثَالٍ. وانظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج7 ص355.

(2) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7 ص142. الرافعي، ، **فتح العزيز شرح الوجيز**. وانظر: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعي ويكنى (أبا يحيى)، ت: 926هـ، **أسنى المطالب شرح روضة الطالب**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ج2 ص30. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج3 ص337، 392. الحَطَّاب، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، ج4 ص254. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج3 ص296. وانظر: المرداوي، **الإنصاف**، ج4 ص327. وانظر: البهوتي، **شرح منتهى الإرادات** ج2 ص22 ـ 23. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج3 ص52. الحلي، **مختلف الشيعة**، ج5 ص8. المهدي لدين الله، **شرح الأزهار**، ج3 ص19. أحمد العنسي، **التاج المذهب لأحكام المذهب**، ج2 ص329. اطفيش، **شرح النيل**، ج9 ص566. ابن حزم، **المحلى**، ج7 ص522.

(3) انظر: البزار، **مسند البزار**، ج9 ص63، وقال البزار: "لا نعلم أحداً يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا عمران بن حصين، وعبد الله اللقيطي ليس بالمعروف، وبحر بن كنيز لم يكن بالقوي وقد روى سالم بن رزين عن أبي رجاء عن عمران موقوفا، انتهى".

السيوطي، **الجامع الصغير**، باب المناهي، حديث رقم: 9352، قال السيوطي: رواه الطبراني في الكبير والبيهقي في السنن عن عمران، والحديث ضعيف. =

ووجه الدلالة: أن فتنة غير المسلمين أشد عليهم، فكان أولى ألا يباع لهم ما يعينهم على قتال المسلمين.

قال الحسن البصري: "لا يحل لمسلم أن يحمل إلى عدو المسلمين طعاماً ولا سلاحاً يقويهم به على المسلمين، فمن فعل ذلك فهو فاسق"[1].

ونقل عن النووي القول بالإجماع على حرمة بيع السلاح لأهل الحرب، قال: "وأما بيع السلاح لأهل الحرب فحرام بالإجماع"[2].

قال السرخسي: "وهذا؛ لأنهم يتقوون بالسلاح على قتال المسلمين، وقد أمرنا بكسر شوكتهم، وقتل مقاتلتهم، لدفع فتنة محاربتهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّـهِ[3]﴾ فعرفنا أنه لا رخصة في تقويتهم على محاربة المسلمين"[4].

وعليه؛ فإنه يَحرُم بيع السلاح للأعداء لأن فيه تقوية لهم، وباعثاً على شن الحروب، ومواصلة القتال لاستعانتهم به على المسلمين، وذلك يقتضي المنع، ولم أعثر - بحسب اطّلاعي - على قول يجيز بيع السلاح للحربيين.

رأي القانون الأردني:

ورد في قانون الأسلحة النارية والذخائر ما نصه:

المادة (8):

لا يجوز لأي شخص أن يستورد الأسلحة أو الذخيرة أو يصدرها أو يتاجر بها داخل المملكة، إلا إذا كان مرخصا بذلك من وزير الداخلية أو من ينيبه.

=وانظر: الزيلعي، نصب الراية، ج4 ص242، قال الزيلعي: رواه البيهقي في سننه، والبزار في مسنده، والطبراني في معجمه، من حديث بحر بن كنيز السقاء عن عبد الله بن اللقيطي عن أبي رجاء عن عمران بن حصين، قال البيهقي : رفعه وهم، والصواب أنه موقوف.ابن حجر العسقلاني، **التلخيص الحبير**، ج3 ص34، قال: رواه ابن عدي، والبزار، والبيهقي مرفوعاً وهو ضعيف، والصواب وقفه، وكذلك ذكره البخاري تعليقاً.

(1) عبد الله ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج7 ص687.

(2) النووي، **المجموع**، ج9 ص432.

(3) البقرة/193.

(4) السرخسي، **شرح السير الكبير**، ج4 ص1409.

المادة (9):

لا يسمح بتصدير السلاح إلى خارج المملكة.

المادة (10):

لمجلس الوزراء أن يصدر بموافقة جلالة الملك أنظمة لتنظيم ما يلي:

أ- كيفية إحراز الأسلحة والذخائر وحملها والاتجار بها.

ب- صنع الأسلحة والذخائر وكيفية الاحتفاظ بها.

ج- مقدار الرسوم التي تستوفى عن الرخص.

د- لتنفيذ أي غاية من غايات هذا القانون.

المادة (11):

أ- كل من صنع أو استورد أو حاز أو نقل أو باع أو اشترى أو توسط في شراء أو بيع أي مدفع أو سلاح أوتوماتيكي بدون ترخيص بقصد استعمالها على وجه غير مشروع يعاقب بالإعدام ويصادر السلاح.

ب- كل من صنع أو استورد أو صدر أو حاول تصدير الأسلحة النارية أو الذخائر بدون ترخيص يعاقب بالأشغال الشاقة لمدة لا تقل عن خمس عشرة سنة ويصادر السلاح.

ج- كل من خالف أي حكم آخر من أحكام هذا القانون أو أي نظام يصدر بموجبه يعاقب بالحبس لمدة لا تتجاوز ثلاث سنوات ويصادر السلاح.

يتضح من خلال هذه النصوص أن القانون الأردني قد وضع ضوابط لتصنيع وبيع وشراء الأسلحة النارية، للمحافظة على الأمن والاستقرار، وسداً لأبواب الفتن والشر الناجمة عن انتشار الأسلحة بدون ضوابط وقيود صحيحة، ولا تعارض بين القانون والشريعة، فمن المعلوم أن للحاكم المسلم منع المباح، بل وتحريمه إذا اقتضت مصلحة المسلمين ذلك.

المطلب السابع: منع القاضي من القضاء بعلمه

يتعرض القاضي لما يتعرض له عامة الناس، من حضور ومشاهدة الأحداث المختلفة في معترك هذه الحياة، وقد يشاهد من الأحداث والوقائع ما يعرض له فيما بعد في مجلس قضائه، مما يتطلب منه إصدار حكمه فيما سبق أن اطّلع عليه، ففي هذه الحالة هل يحكم بما يعلم؟ أم يحكم بحجج الخصوم وبيناتهم التي اطّلع عليها في مجلس قضائه، ويغفل معرفته وعلمه المسبق في القضية المطروحة أمامه؟.

أقول: أجمع الفقهاء على أن القاضي لا يجوز له أن يقضي بخلاف علمه[1]، واتفقوا على أن المراد بعلم القاضي: ظنه المؤكد الذي يجوز له أن يشهد مستنداً إليه[2]، وأجمعوا[3] كذلك على أن القاضي إن عرف عدالة الشاهدين حكم، وإن

(1) جاء في **حاشيتي قليوبي وعميرة**، والنص من حاشية القليوبي ما نصه: " (ولا يقضي) القاضي (بخلاف علمه بالإجماع)، كأن علم ان المدعي ابرأ المدعى عليه مما ادعاه وأقام به بينة، أو أن المدعي قتله وقامت به بينة أنه حي فلا يقضي بالبينة فيما ذكر". القليوبي وعميرة، **حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلي على المنهاج**، دار إحياء الكتب العربية، بيروت ـ لبنان. ج4 ص304. وهما حاشيتان على شرح جلال الدين المحلي ت: 864هـ ـ1459م، الذي سماه (كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين). وشرح الجلال المحلي هو على منهاج الطالبين، لمحيي الدين النووي، ت: 676هـ ـ 1277م

والمؤلفان هما: أحمد بن احمد بن سلامة، أبو العباس، شهاب الدين الملقب بالقليوبي ت: 1069 هـ ـ 1659م، فقيه شافعي متأدب من أهل قليوب بمصر له حواش وشروح ورسائل.

وأحمد البرلسي المصري الشافعي، شهاب الدين الملقب بعميرة: ت: 957 هـ ـ 1550م، فقيه شافعي، كان من أهل الزهد والورع وانتهت إليه الرياسة في تحقيق المذهب (الشافعي) يدرس ويفتي حتى أصابه الفالج ومات به.

وأما الكتاب فهو كتاب فقه على مذهب الإمام الشافعي وهو حاشيتان للإمامين قليوبي وعميرة على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي ويعتبر من الكتب المختصرة والمفيدة الخالية من الحشو والتطويل، ينقلان عن أئمة المذهب الشافعي ونقلهما عن أئمة المذاهب الأخرى قليل، وكذلك الاستدلال بالكتاب والسنة، وهو كتاب معتمد في الإفتاء والتدريس لا يستغني عنه طلبة العلم الشرعي، ومرتب على حسب كتب وأبواب الفقه. وسيشار إليه عند وروده هكذا: القليوبي وعميرة، **حاشيتا القليوبي وعميرة**.

(2) ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج**، ج10 ص148.

(3) يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البَرّ النمري الأندلسي، ت463هـ، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**، تحقيق وتعليق: حسان عبد المنان، ومحمود أحمد القيسية، الطبعة الرابعة، مؤسسة النداء، أبو ظبي ـ الإمارات العربية المتحدة، 1423هـ ـ 2003م ج8 ص10. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: ابن عبد البَرّ، الاستذكار.

عرف فسقهما طرح شهادتهما ولم يحكم، فلا خلاف في هذه المسألة - **جرح وتعديل الشهود** -[1]، واتفقوا أيضاً على أن ما علمه القاضي في مجلس قضائه[2] حكم به[3]، ونقل القرطبي اتفاق الفقهاء جميعهم على أن **القاضي لا يقتل بعلمه**[4].

واختلفوا فيما عدا ذلك، ومن الأمور التي اختلفوا فيها:

=قال ابن عبد البر: "وقد أجمعوا - أي الفقهاء - على أن له - أي القاضي - أن يُعَدِّلَ - أي الشهود - ويسقط العدول بعلمه... وأجمعوا أيضاً على أنه إذا علم أنَّ ما شهد به الشهود على غير ما شهدوا به، أنه ينفذ علمه في شهادتهم، ولا يقضي بشهادتهم، ويردها بعلمه".

(1) قال ابن قدامة: " وأما الجرح والتعديل، فإنه يحكم فيه بعلمه، بغير خلاف؛ لأنه لو لم يحكم فيه بعلمه، لتسلسل، فإن المزكين يحتاج إلى معرفة عدالتهما وجرحهما، فإذا لم يعمل بعلمه، احتاج كل واحد منهما إلى مزكين، ثم كل واحد منهما يحتاج إلى مزكين، فيتسلسل". ابن قدامة، **المغني**، ج10 ص103. وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج6 ص104. الخرشي، **شرح مختصر خليل للخرشي**، ج7 ص168. أطفيش، **شرح النيل**، ج13 ص102. البهوتي، **كشاف القناع**، ج6 ص235. محمد بن أحمد بن محمد الفاسي الشهير بـ (بميارة) فقيه مالكي، متبحر في العلوم، ثقة أمين، ورع، ت: 1072 هـ - 1661م، **الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام الشهير (شرح ميارة)**، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ج2 ص29. وهذا الكتاب هو كتاب فقه في المذهب المالكي شرح فيه المؤلف الأرجوزة المسماة بتحفة الحكام في شرح وثائق الإبرام لأبي بكر محمد بن عاصم. وسيشار إليه عند ذكره: ميارة، **شرح ميارة**. قال ميارة: "

وفي الشهود يحكم القاضي بما   يعلم منهم باتفاق العلما

يعني أن القاضي يجوز له أن يحكم بما يعلم من عدالة الشهود وجرحتهم، فيستند في ذلك على علمه ويحكم بشهادة من يعلم عدالته ولا يحكم بشهادة من يعلم جرحته، وأما من عداه فقد شدد مالك في منع استناده لعلمه وحكمه به، ووجه استناده لعلمه في التعديل أو التجريح أنه لو لم يجز ذلك إلا ببينة لاحتاج إلى تعديل المزكين وتعديل معدلهم، إلى ما لا نهاية له فاضطر إلى الحكم بعلمه في ذلك".

(2) مجلس القضاء: هو المكان الذي يجلس القاضي للقضاء فيه، ويسمى في أيامنا قاعة المحكمة.

(3) الخرشي، **شرح مختصر خليل للخرشي**، ج7 ص168. وانظر: المرداوي **الإنصاف**، ج11 ص251. أطفيش، **شرح النيل**، ج13 ص. وقد نص القانون العراقي على هذه النقطة في قانون المرافعات العراقي رقم: (83) بما نصه: " لا يجوز للحاكم الحكم بعلمه الشخصي المتحصل خارج المحكمة"، انظر: كاظم الحسيني الحائري، **القضاء في الفقه الإسلامي**، الطبعة : الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، مطبعة باقري، جمادى الثانية 1415 هـ، ص 191. وسيشار إليه فيما بعد هكذا: الحائري، **القضاء في الفقه الإسلامي**.

(4) قال القرطبي: "وقد اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه، وإنما اختلفوا في سائر الأحكام". القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج1 ص198. اقول: هذا القول محلُّ خلاف، إذ إن بعض المذاهب - الظاهرية والإمامية - تجيز للقاضي أن يحكم بعلمه في كل شيء، إلا إذا كان الإمام القرطبي لا يعتد بخلافهم.

أولاً: زمن حصول علم القاضي الذي يقضي به ومكانه

اختلف الفقهاء في زمن حصول علم القاضي، ومكان هذا العلم، على قولين:

1- **ذهب** الإمام أبو حنيفة إلى أنه يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه الذي اكتسبه أثناء ولايته للقضاء، ووقع ضمن دائرته القضائية، وليس له أن يحكم بعلمه الذي اكتسبه قبل ولايته للقضاء أو خارج دائرته القضائية.

وعلل ذلك: بأن هناك فرقاً بين العلمين، وهو أن العلم الذي استفاده في زمن القضاء، علمه في وقت هو مكلف فيه بالقضاء، فأشبه البينة القائمة فيه، والأصل في صحة القضاء هو البينة، إلا أن غيرها قد يلحق بها إذا كان في معناها، والعلم الحادث في زمن القضاء في معنى البينة فيُلحق بها، والعلم الحاصل قبل زمان القضاء، أو قبل الوصول إلى مكانه، حاصل في وقت هو غير مكلف بالقضاء، فلم يكن في معنى البينة، فلم يجز القضاء به، وهو الفرق بين العلمين[1].

2- **وخالفه** جمهور الفقهاء والصاحبان[2]، فقالوا: إن العلم في الحالين سواء، فلا فرق بين ما علمه القاضي قبل توليه القضاء وبعده.[3]

وحجتهم: أنه لما جاز له أن يقضي بالعلم المستفاد في زمن القضاء، جاز له أن يقضي بالعلم المستفاد قبل زمن القضاء؛ لأن العلم في الحالين واحد[4].

---

(1) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7 ص7. وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج6 ص104.

(2) الصاحبان هما:

أ- **أبو يوسف:** هو الإمام المجتهد العلامة المحدث قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، حدث عن أبي حنيفة ولزمه وتفقه به وهو أنبل تلاميذه وأعلمهم، حدث عنه يحيى بن معين وأحمد بن حنبل، قال ابن معين: ما رأيت في أصحاب الراي أثبت في الحديث ولا أحفظ ولا أصح رواية من أبي يوسف توفي سنة 182هـ، انظر: الذهبي **سير أعلام النبلاء**، ج8 ص538، الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ج1 ص 141.

ب- **محمد بن الحسن** بن فرقد فقيه العراق صاحب أبي حنيفة أخذ عن أبي حنيفة بعض الفقه وتمم الفقه على يد القاضي أبي يوسف، ولي القضاء للرشيد بعد القاضي أبي يوسف توفي سنة 189، انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء** ج9 ص 136.

(3) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج5 ص439. ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية**، ص164. البهوتي، **كشاف القناع**، ج6 ص235. قال ابن حزم: "فنظرنا فيمن فرَّق بين ما علم قبل القضاء وما علم بعد القضاء فوجدناه قولا لا يؤيده قرآن، ولا سنة، ولا رواية سقيمة، ولا قياس، ولا أحد قاله قبل أبي حنيفة، وما كان هكذا فهو باطل بلا شك". ابن حزم، **المحلى**، ج8 ص524.

(4) انظر: الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7 ص7 ـ 8.

ثانياً: الحقوق التي يقضي فيها القاضي بعلمه

ومن الأمور التي اختلف فيها الفقهاء: **حدود ما يحكم به القاضي**، هل يقضي في كل شيء؟ أم بأشياء محددة؟ أم لا يقضي مطلقاً؟ وتفصيل أقوال الفقهاء كالآتي:

1- **مذهب الحنفية**: ذهب المتقدمون منهم إلى أن القاضي يقضي بعلمه في حقوق الآدميين وحد القذف لتعلق حق آدمي به، و لا يقضي في الحدود الخالصة لله تعالى[1].

والمعتمد عند المتأخرين من الحنفية أنه لا يقضي بعلمه مطلقاً، وذلك لتغير الأزمنة[2].

(1) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7 ص6. وعلل الكاساني سبب استثناء الحدود بقوله: "إلا أنه لا يقضي به - بعلمه - في الحدود الخالصة؛ لأن الحدود يحتاط في درئها، وليس من الاحتياط فيها الاكتفاء بعلم نفسه؛ ولأن الحجة في وضع الشيء، هي البينة التي تتكلم بها، ومعنى البينة وإن وجد، فقد فاتت صورتها، وفوات الصورة يورث شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات، بخلاف القصاص فإنه حق العبد، وحقوق العباد لا يحتاط في إسقاطها، وكذا حد القذف؛ لأن فيه حق العبد، وكلاهما لا يسقطان بشبهة فوات الصورة ".

وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج6 ص104، وعلل السرخسي السبب في التفريق بين حقوق الله وحقوق الآدميين بقوله: " وذلك لأن الحدود التي هي من خالص حق الله تعالى يستوفيها الإمام على سبيل النيابة، من غير أن يكون هناك خصم يطالب بها من العباد، فلو اكتفى بعلم نفسه في الإقامة - إقامة الحد - ربما يتهمه بعض الناس بالجور والإقامة بغير حق، وهو مأمور بأن يصون نفسه عن ذلك، وهذا بخلاف القصاص وحد القذف وغير ذلك من حقوق الناس: لأن هناك خصماً يطالب به من العباد وبوجوده تنتفي التهمة عن القاضي فكان مصدقا فيما زعم أنه رأى". وعلل ابن قدامة ذلك بقوله: " لأن حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة والمسامحة". ابن قدامة، **المغني**، ج10 ص102.

وقد ردّ ابن حزم على هذا التفريق بقوله: "ثم نظرنا في قول من فرق بين الحدود وغيرها، فوجدناه قولا لا يعضده قرآن ولا سنة، وما كان هكذا فهو باطل. فإن ذكروا: (ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ). قلنا: هذا باطل ما صح قط عن النبي ﷺ ولا فرق بين الحدود وغيرها في أن يحكم في كل ذلك بالحق، فلم يبق إلا قول من قال: لا يحكم الحاكم بعلمه في شيء، وقول من قال: يحكم الحاكم بعلمه في كل شيء". ابن حزم، **المحلى**، ج8 ص525.

قال الزيلعي عن حديث (ادْرَءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ): غَرِيبٌ بِهَذَا اللَّفْظِ. الزيلعي، **نصب الراية**، ج4 ص129.

وقد روى ابن ماجه حديثاً مقارباً له، ونصه: قال ﷺ: (ثم ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا) ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، ج2 ص850.

(2) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج5 ص439. وانظر: شيخي زاده. **مجمع الأنهر**، ج2 ص167 - 168. وفي شرح مجلة الأحكام العدلية ورد النص الآتي: "إنَّ أَكْثَرَ الْعُلَمَاءِ - نَظَرًا لِفَسَادِ الزَّمَانِ - لا يَعُدُّونَ عِلْمَ الْقَاضِي طَرِيقًا لِلْقَضَاءِ وَمِنْ أَسْبَابِ الْحُكْمِ؛ لأَنَّ الْقَاضِيَ إذَا حَكَمَ بِعِلْمِهِ يُلْقِي نَفْسَهُ تَحْتَ التُّهْمَةِ وَيَدْعُو إلَى سُوءِ الظَّنِّ بِهِ وَيُكْرَهُ أَنْ يُوجِبَ أَحَدٌ سُوءَ ظَنِّ النَّاسِ فِيهِ (الْحَارِثِيُّ). فَلِذَلِكَ لَيْسَ لِلْقَاضِي فِي هَذَا الزَّمَنِ أَنْ يَحْكُمَ بِعِلْمِهِ وَبِمَا أَنَّ الْفَتْوَى عَلَى ذَلِكَ فَلَمْ تَعُدْ=

2- **مذهب المالكية:** لا يقضي القاضي بعلمه مطلقاً، لا في الحدود، ولا في حقوق الآدميين[1].

وهو قول شريح والشعبي وإسحاق وأبي عبيد.[2]

3- **مذهب الشافعية:** ذهب الشافعية في الأظهر عندهم إلى أن القاضي يقضي بعلمه في حقوق الآدميين وحد القذف، ولا يقضي في الحدود الخالصة لله تعالى.

وغير الأظهر أنه لا يقضي بعلمه مطلقاً.[3]

4- **مذهب الحنابلة:** قال ابن قيم الجوزية: "في مذهب الإمام أحمد ثلاث روايات[4]:

الأولى: وهي الرواية المشهورة عنه، المنصورة عند أصحابه، أنه لا يحكم بعلمه في شيء، وذلك لأجل التهمة.

والثانية: يجوز له ذلك مطلقا في الحدود وغيرها.

والثالثة: يجوز إلا في الحدود".

=الْمَجَلَّةُ عِلْمَ الْقَاضِي مِنْ أَسْبَابِ الْحُكْمِ، فَعَلَيْهِ لَوْ حَكَمَ الْقَاضِي فِي دَعْوَى بِنَاءً عَلَى عِلْمِهِ فَلا يَصِحُّ ذَلِكَ الْحُكْمُ". انظر: علي حيدر، درر الحكام في **شرح مجلة الأحكام**، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ج4 ص484.

❖ **علي حيدر:** فقيه حنفي كان الرئيس الأول لمحكمة التمييز وأمين الفتيا ووزير العدلية في الدولة العثمانية ومدرس مجلة الأحكام العدلية بمدرسة الحقوق بالأستانة ت: 1353هـ.

(1) الباجي، **المنتقى**، ج4 ص185 ـ 186. وانظر: القرافي، **الفروق**، ج4 ص44 ـ 48. المواق، **التاج والإكليل**، ج8 ص138. الخرشي، **شرح مختصر خليل للخرشي**، ج7 ص168 ـ 169. الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج4 ص158 ـ 159. عليش، **منح الجليل**، ج8 ص360 ـ 361. القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج 1ص 198. وانظر: ❖أحمد بن محمد الخَلْوَتي المالكي، الشهير بـ (الصاوي)، ت: 1241هـ ـ 1825م، **بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بـ (حاشية الصاوي على الشرح الصغير)**، دار المعارف، مصر، ج4 ص230 ـ 231.

(2) ابن قدامة، **المغني**، ج10 ص101.

(3) ابن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج**، ج10 ص148 ـ 149.قال ابن حجر: "(والأظهر أنه) أي: القاضي ولو قاضي ضرورة على الأوجه (يقضي بعلمه) إن شاء ... (إلا في حدود)، أو تعازير (الله تعالى) كحد زنى، أو محاربة، أو سرقة، أو شرب لسقوطها بالشبهة مع ندب سترها في الجملة". وانظر: زكريا الأنصاري، اسنى المطالب، ج4 ص307 ـ 308. البكري الدمياطي، **إعانة الطالبين**، ج4 ص269. الشربيني الخطيب، **مغني المحتاج**، ج6 ص269. الجمل، **حاشية الجمل**، ج5 ص349. القليوبي وعميرة، **حاشيتا القليوبي وعميرة**، ج4 ص304 ـ 305.

(4) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية**، ص163. وانظر: ابن قدامة، **المغني**، ج10 ص101 ـ 103. المرداوي **الإنصاف**، ج11 ص251. البهوتي، **كشاف القناع**، ج6 ص235. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج6 ص509 ـ 510.

5- **مذهب الظاهرية**: ذهب ابن حزم إلى أنه فرض على القاضي أن يحكم بعلمه في كل شيء.[1]

6- **مذهب الإباضية**: ذهب الإباضية في الراجح عندهم إلى أن القاضي لا يحكم بعلمه في شيء[2].

7- **مذهب الإمامية**: ذهب أكثر الإمامية إلى أن القاضي يحكم بعلمه في كل شيء[3].

8- **مذهب الزيدية**: ذهب الزيدية إلى أن القاضي يقضي بعلمه في حقوق الآدميين وحد القذف لتعلق حق آدمي به، و لا يقضي في الحدود الخالصة لله تعالى[4].

بعد هذا العرض يتبين لنا أن الفقهاء منقسمون في هذه المسألة إلى ثلاثة مذاهب رئيسة:

المذهب الأول: وذهب أصحابه إلى عدم جواز قضاء القاضي بعلمه مطلقاً، وهو قول شريح والشعبي وإسحاق وأبي عبيد[5]، وهو المذهب عند المالكية، وغير الأظهر عند الشافعية، وقول للحنابلة، والراجح عند الإباضية.

المذهب الثاني: وذهب أصحابه إلى جواز قضاء القاضي بعلمه، واستثنوا من ذلك الحدود الخالصة لله تعالى، وهو المذهب عند المتقدمين من الحنفية، والأظهر عند الشافعية، وقول للحنابلة، والمذهب عند الزيدية.

---

(1) ابن حزم، **المحلى** ج8 ص523. قال ابن حزم: "وفرض على الحاكم أن يحكم بعلمه في الدماء، والقصاص، والأموال، والفروج، والحدود، وسواء علم ذلك قبل ولايته أو بعد ولايته، وأقوى ما حكم بعلمه؛ لأنه يقين الحق، ثم بالإقرار، ثم بالبينة".

(2) اطفيش، **شرح النيل**، ج13 ص101 ـ 103. قال اطفيش: "لا يحكم الحاكم بعلمه في شيء علمه قبل أن يكون قاضياً، أو بعد أن كان قاضياً، إلا ما علمه في مجلس قضائه، أو التزكية".

(3) الحلي، **شرائع الإسلام**، ج4 ص67. قال الحلي ما نصه: "الإمام عليه السلام يقضي بعلمه مطلقا، وغيره من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس وفي حقوق الله سبحانه، على قولين أصحهما القضاء. ويجوز أن يحكم في ذلك كله من غير حضور شاهد يشهد الحكم". وانظر: الشهيد الثاني، **الروضة البهية**، ج9 ص117.

(4) المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص 130. وانظر: احمد الصنعاني، **التاج المذهب**، ج4 ص193.

(5) ابن قدامة، **المغني**، ج10 ص101.

وسبب استثناء الحدود الخالصة لله تعالى لأنها يحتاط في درئها، وليس من الاحتياط الاكتفاء بعلم القاضي، ولأنها لا تثبت إلا بالإقرار أو البينة المنطوق بها، وأنه وإن وجد في علم القاضي معنى البينة، فقد فاتت صورتها، وهو النطق، وفوات الصورة يورث شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات[1].

المذهب الثالث: وذهب أصحابه إلى أن القاضي يقضي بعلمه مطلقاً في كل شيء، وهو المذهب عند الظاهرية، وهو قول أكثر الإمامية، وقول عند الحنابلة.

أدلة الفقهاء:

عند استعراض أدلة المذاهب تبين لي أنها تنقسم إلى قسمين فقط لا ثالث لهما:

أولاً: أدلة القائلين إن القاضي يقضي بعلمه.

ثانياً: أدلة القائلين إن القاضي لا يقضي بعلمه.

أولاً: أدلة القائلين إن القاضي يقضي بعلمه

وهؤلاء استدلوا بالأدلة الآتية:

1- استدلوا من **القرآن الكريم** بقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾**[2].

ووجهوا الآية بقولهم: وليس من القسط أن يعلم الحاكم أن أحد الخصمين مظلوم والآخر ظالم، ويترك كلاً منهما على حاله[3].

ورُدَّ عليهم[4]: بأنه ليس في هذا محذور، حيث لم يأت المظلوم بحجة يحكم له بها، فالحاكم معذور، إذ لا حجة معه يوصل بها صاحب الحق

---

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7 ص6. وانظر: السرخسي، المبسوط، ج6 ص104. ابن قدامة، المغني، ج10 ص102.

(2) المائدة/8.

(3) ابن حزم، المحلى، ج8 ص526.

(4) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص167.

إلى حقه، وقد قال سيد الحكام صلوات الله وسلامه عليه: (إنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إلَيَّ، وَلعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ...الحديث)[1].

2- واستدلوا من **الأحاديث الشريفة** بما يأتي:

أ- بما روي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ هِنْدَ بِنْتَ عُتْبَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي إِلا مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهُوَ لا يَعْلَمُ فَقَالَ ﷺ: (خُذِي مَا يَكْفِيك وَوَلَدَك بِالْمَعْرُوفِ)[2].

وجه الدلالة: أنه ﷺ حكم لها بعلمه بأن تأخذ كفايتها وكفاية بنيها، ولم يسألها البينة، ولا أحضر الزوج[3].

ويرد عليهم: بأنه لا دليل فيه، لأنه خرج مخرج الفتيا، فكأنه ﷺ قال: إن ثبت أنه يمنعك حقك جاز لك استيفاؤه مع الإمكان[4].

ب- واحتُجَّ بما رواه ابن ماجه عَنْ سَعْدِ بْنِ الأَطْوَلِ؛ أَنَّ أَخَاهُ مَاتَ وتَرَكَ ثَلاَثِمَائَةِ دِرْهَمٍ، وَتَرَكَ عِيَالاً، فَأَرَدْتُ أَنْ أُنْفِقَهَا عَلَى عِيَالِهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ:(إِنَّ أَخَاكَ مُحْتَبَسٌ بِدَيْنِهِ، فَاقْضِ عَنْهُ). فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! قَدْ

(1) سيأتي تخريجه مفصلاً.

(2) رواه البخاري، كِتَاب النَّفَقَاتِ، باب إِذَا لَمْ يُنْفِقْ الرَّجُلُ فَلِلْمَرْأَةِ أَنْ تَأْخُذَ بِغَيْرِ عِلْمِهِ مَا يَكْفِيهَا وَوَلَدَهَا بِالْمَعْرُوفِ، حديث رقم: 5049، ج5 ص2052.

(3) ابن قدامة، **المغني**، ج10 ص101. وانظر: القرافي، **الفروق**، ج4 ص45 ـ 46.

(4) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري** ج13 ص140. وانظر: ابن قدامة، **المغني**، ج10 ص102. ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية**، ص165 ـ 166. قال ابن قيم الجوزية: "وهذا الاستدلال ضعيف جداً، فإن هذا إنما هو فتيا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حكم، ولهذا لم يحضر الزوج، ولم يكن غائباً عن البلد، والحكم على الغائب عن مجلس الحكم الحاضر في البلد، غير ممتنع، وهو يقدر على الحضور ولم يوكل وكيلا لا يجوز اتفاقا. وأيضا فإنها لم تسأله الحكم، وإنما سألته: " هل يجوز لها أن تأخذ ما يكفيها ويكفي بنيها ؟ " وهذا استفتاء محض، فالاستدلال به على الحكم سهو".

أَدَّيْتُ عَنْهُ إِلاَّ دِينَارَيْنِ، ادَّعَتْهُمَا امْرَأَةٌ وَلَيْسَ لَهَا بَيِّنَةٌ، قَالَ: (فَأَعْطِهَا فَإِنَّهَا مُحِقَّةٌ)[1].

وجه الدلالة: هذا الحديث أصرح في الدلالة مما قبله، فإنه ﷺ حكم لها بعلمه وليس لها بينة.

وردّ ابن قيم الجوزية على هذا الدليل بقوله: "وهذا لا يدل أيضاً، فإن المنع من حكم الحاكم بعلمه إنما هو لأجل التهمة، وهي معلومة الانتفاء من سيد الحكام ﷺ"[2].

ج- واحتجوا كذلك بما روي عن عروة عن مجاهد جميعاً بمعنى واحد أَنَّ رَجُلاً مِنْ بَنِي مَخْزُومٍ اسْتَعْدَى عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ عَلَى أَبِي سُفْيَانَ بْنِ حَرْبٍ، أَنَّهُ ظَلَمَهُ حَدًّا فِي مَوْضِعِ كَذَا وَكَذَا. قَالَ عُمَرُ: إِنِّي لأَعْلَمُ النَّاسِ بِذَلِكَ، وَرُبَّمَا لعِبْتُ أَنَا وَأَنْتَ فِيهِ، وَنَحْنُ غِلْمَانٌ، فَأْتِنِي بِأَبِي سُفْيَانَ. فَأَتَاهُ بِهِ، فَقَالَ لهُ عُمَرُ: يَا أَبَا سُفْيَانَ، انْهَضْ بِنَا إِلى مَوْضِعِ كَذَا وَكَذَا. فَنَهَضُوا، وَنَظَرَ عُمَرُ، فَقَالَ: يَا أَبَا سُفْيَانَ، خُذْ هَذَا الْحَجَرَ مِنْ هَاهُنَا فَضَعْهُ هَاهُنَا. فَقَالَ: وَاَللَّهِ لا أَفْعَلُ. فَقَالَ: وَاَللَّهِ لَتَفْعَلَنَّ. فَقَالَ: وَاَللَّهِ لا أَفْعَلُ. فَعَلاهُ بِالدِّرَّةِ، وَقَالَ: خُذْهُ لا أُمَّ لك، فَضَعْهُ هَاهُنَا، فَإِنَّك مَا عَلِمْت قَدِيمَ الظُّلْمِ. فَأَخَذَ أَبُو سُفْيَانَ الْحَجَرَ، وَوَضَعَهُ حَيْثُ قَالَ عُمَرُ، ثُمَّ إنَّ عُمَرَ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ، فَقَالَ: اللهُمَّ لك الْحَمْدُ حَيْثُ لَمْ تُمِتْنِي حَتَّى غَلَبْت أَبَا سُفْيَانَ عَلَى رَأْيِهِ، وَأَذْلَلْته لِي بِالإِسْلامِ. قَالَ: فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ أَبُو سُفْيَانَ، وَقَالَ: اللهُمَّ لك الْحَمْدُ، إِذْ لَمْ تُمِتْنِي حَتَّى جَعَلْت فِي قَلْبِي مِنْ الإِسْلامِ مَا أَذِلُّ بِهِ لِعُمَرَ[3].

(1) رواه ابن ماجه، ج2 ص813. قال في الزوائد: إسناده صحيح. وقال الشوكاني: وَهُوَ فِي مُسْنَدِ أَحْمَدَ بِهَذَا الإِسْنَادِ، وَعَبْدُ الْمَلِكِ هُوَ أَبُو جَعْفَرٍ وَلا يُعْرَفُ اسْمُ أَبِيهِ وَقِيلَ: إنَّهُ ابْنُ أَبِي نَضْرَةَ، وَقَدْ وَثَّقَهُ ابْنُ حِبَّانَ وَمَنْ عَدَاهُ مِنْ رِجَالِ الإِسْنَادِ فَهُمْ رِجَالُ الصَّحِيحِ. الشوكاني، نيل الأوطار، ج6 ص63.

(2) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية**، ص166.

(3) يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، أبو عمر، ت:463هـ، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، منشورات وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ج22 ص218 وسيشار إليه عند وروده هكذا: ابن عبد البر، **التمهيد**.

وجه الدلالة: قَالُوا: ففي هذا الخبر قضى عمر رضي الله عنه بعلمه فيما قد علمه عن أبي سفيان.

ورد ابن قدامة على هذا الأثر بقوله: وحديث عمر رضي الله عنه كان إنكاراً لمنكر رآه، لا حكماً، بدليل أنه ما وجدت منهما دعوى وإنكار بشروطهما، ثم لو كان حكماً، كان معارضاً بما رويناه عنه[1].

د- ومما استدلوا به قوله ﷺ: (مَنْ رأى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَم يَسْتَطِعْ فَبِلِسانِهِ، فإنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذلكَ أضْعَفُ الإِيمَانِ)[2].

وجه الدلالة: قالوا: إن الحاكم إذا كان وحده ورأى عدوان رجل على رجل وغصبه ماله، أو سمع طلاقه لامرأته، ثم رأى الرجل مستمرا في إمساك الزوجة، فقد أقر على المنكر الذي أُمِرَ بتغييره.[3]

ورُدَّ عليهم: "بأن الحاكم مأمور بتغيير ما يعلم الناس أنه منكر، بحيث لا تتطرق إليه تهمة في تغييره، وأما إذا عمد إلى رجل مع زوجته ولم يشهد أحد أنه طلقها البتة، ولا سمع بذلك أحد قط، ففرق بينهما، وزعم أنه طلق؛ فإنه ينسب ظاهراً إلى تغيير المعروف بالمنكر، وتطرق الناس إلى اتهامه والوقوع في عرضه، وهل يسوغ للحاكم أن يأتي إلى رجل مستور بين الناس، غير مشهور بفاحشة، وليس عليه شاهد واحد بها، فيرجمه، ويقول: رأيته يزني ؟ أو يقتله ويقول: سمعته يسب[4] ؟ أو يفرق بين الزوجين، ويقول: سمعته يطلق ؟ وهل هذا إلا محض التهمة ؟".[5]

هـ- واستدلوا بأنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اشْتَرَى فَرَسًا، فَجَحَدَهُ الْبَائِعُ فَقَالَ عليه السلام: (مَنْ يَشْهَدُ لِي) فَقَالَ خُزَيْمَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا أَشْهَدُ لَك،

(1) ابن قدامة، المغني، ج10 ص102 ـ 103.

(2) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان كون النّهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم: 49، ج1 ص69.

(3) انظر: ابن حزم، المحلى، ج8 ص526.

(4) قَصَدَ السب الموجب للقتل، ويدخل فيه كل سبٍّ مُكفِّر.

(5) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص167.

فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (كَيْفَ تَشْهَدُ، وَلا حَضَرْتَ) فَقَالَ خُزَيْمَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ تُخْبِرُنَا عَنْ خَبَرِ السَّمَاءِ فَنُصَدِّقُك أَفَلا نُصَدِّقُك فِي هَذَا، فَسَمَّاهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ذَا الشَّهَادَتَيْنِ).[1]

وجه الدلالة: قالوا: إنه يَدُلُّ مِنْ جِهَةِ حُكْمِهِ عليه السلام لِنَفْسِهِ، فَيَجُوزُ أَنْ يَحْكُمَ لِغَيْرِهِ بِعِلْمِهِ لأَنَّهُ أَبْعَدُ فِي التُّهْمَةِ مِنْ الْقَضَاءِ لِنَفْسِهِ بِالإِجْمَاعِ.

ورُدَّ عليهم بأنه ﷺ مَا حَكَمَ لِنَفْسِهِ، وَلَيْسَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ أَخَذَ الْفَرَسَ قَهْرًا مِنْ الأَعْرَابِيِّ فَقَدْ اُخْتُلِفَ هَلْ حَكَمَ أَمْ لا، وَهَلْ جَعْلَ شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَتَيْنِ حَقِيقَةً أَمْ مُبَالَغَةً، فَمَا تَعَيَّنَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ، وَقَدْ ذَكَرَ الْخَطَّابِيُّ أَنَّهُ إنَّمَا سُمِّيَ خُزَيْمَةُ ذَا الشَّهَادَتَيْنِ مُبَالَغَةً لا حَقِيقَةً.[2]

3- الأدلة من **المعقول**:

أ- استدلوا من المعقول بقولهم: إذا جاز للحاكم أن يحكم بالظن الناشئ عن قول البينة، فالعلم أولى، ومن العجب جعل الظن خيراً من العلم.[3]

وتفصيل هذا الدليل: أن الأدلة التي يحصل بها الإثبات إنما جاءت لِتُحقِّقَ للقاضي علماً مكتسباً بالحادثة المكلف بالحكم فيها، فيكون الحاكم بعد قيام الدليل لديه كأنه شاهد الواقعة ووقف على ظاهرها وباطنها، فلا يسعه إلا الحكم بما علم من هذا الطريق، إذ إن خلاف ذلك مجهول لديه فكيف يحكم بمجهول. ويستلزم هذا التعامل أن للحاكم أن يحكم بعلمه الشخصي أي غير المكتسب من طريق الدليل الذي قام لديه، بل حصل له من طريق مشاهدته ووقوفه

---

(1) رواه الطبراني في الكبير ج4 ص87. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ورجاله كلهم ثقات. الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج9 ص320.

(2) القرافي، **الفروق**، ج4 ص46.

(3) المصدر السابق، ج4 ص46.

عليه شخصياً، لأن هذا أقوى من العلم الذي حصل له من طريق الشهادة مثلاً[1].

ويُرَد عليهم: أنه لا شك أن العلم أفضل من الظن، إلا أن استلزامه للتهمة، وفساد منصب القضاء، أوجب رجحانه، لأن الظن في القضاء يخرق احترامه، ويمنع من نفوذ المصالح.[2]

ب- ومن العقلية أدلتهم قولهم: إذا كان منع القاضي من الحكم بعلمه بسبب التهمة، فإن التهمة قد تدخل عليه من قبل البينة والإقرار، وإن اختلفت بالزيادة والنقصان، فيقبل من لا يقبل[3].

والجواب: أن التهمة مع مشاركة الغير أضعف، بخلاف ما يستقل به بنفسه[4].

ج- ومن الأدلة العقلية قولهم: ثبت عند الفقهاء أن القاضي لو لم يحكم بعلمه لفسق في صور منها:[5]

- أن يعلم بولادة امرأة على فراش رجل، فتشهد البينة أنها مملوكته فإن قبل البينة مكّنه من وطئها، وهي ابنته، وهو فسق، وإلا حكم بعلمه، وهو المطلوب.
- أن يعلم قتل زيد لعمرو، فتشهد البينة بأن القاتل غيره، فإن قبلها وقتله قتل البريء، وهو فسق، وإلا حكم بعلمه، وهو المطلوب.
- أن يسمع رجلاً يطلق ثلاثاً، فأنكر، فشهدت البينة بواحدة، فإن قبل البينة مكّن من الحرام، وهو فسق، وإلا حكم بعلمه، وهو المطلوب.

وجوابه: أنه في تلك الصور لا ينبغي أن يحكم بعلمه، بل يترك الحكم، وتركه عند العجز عنه ليس فسقاً، وترك الحكم ليس بحكم، فإن عرضت القضية عند غيره وجب أن يشهد فيها[6].

(1) الحائري، **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص 193.

(2) القرافي، **الفروق**، ج4 ص47.

(3) الشهيد الثاني، **الروضة البهية**، ج9 ص117.

(4) القرافي، **الفروق**، ج4 ص46.

(5) القرافي، **الفروق**، ج4 ص46 ـ 47.

(6) المصدر السابق، ج4 ص47.

د- ومن أدلتهم: **القياس** على التجريح والتعديل في الشهود، وهو مما أجمعوا على أنه يحكم فيه بعلمه.[1]

ويُرد عليهم: أنه قياس مع الفارق لأنه في التجريح أو التعديل يحكم بعلمه نفياً للتسلسل الحاصل إذا لم يحكم به، لأنه يحتاج إلى بينة تشهد بالجرح أو التعديل، وتحتاج البينة بينة أخرى، وهكذا بخلاف صورة النزاع.

وقيل في الرد أيضاً: إن حكم القاضي في هذا ليس حكماً، وإلا لم يتمكن غيره من نقضه، بل لغيره ترك شهادته، وتفسيقه، وإذا لم يكن حكماً فلا يقاس عليه.[2]

ثانياً: أدلة القائلين إن القاضي لا يقضي بعلمه

وهؤلاء استدلوا بالأدلة الآتية:

1- **من القرآن الكريم**: واستدلوا بقوله تعالى: ﴿**وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ**﴾[3].

وجه الدلالة: قالوا: وفصل الخطاب، بتكليف المدعي البينة، واليمين على المدعى عليه[4]، زاد ابن عبد البر[5]: أو إقرار من يلزمه إقراره[6]. وليس من فصل الخطاب أن يحكم بعلمه.

---

(1) ابن حزم، **المحلى**، ج8 ص526.

(2) القرافي، **الفروق**، ج4 ص 47.

(3) ص/ 20.

(4) الطبري، **تفسير الطبري**، ج23 ص140.

(5) **ابن عبد البر**: هو ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد بر الأندلسي القرطبي، الإمام الحافظ، من كبار علماء المالكية، سمع من عبد الله بن يحيى، وأسلم بن عبد العزيز، له مصنفات، مثل: الاستيعاب والتمهيد، توفي سنة 341 هـ. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 15 ص 489 ـ 499 وانظر: ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري (ت 799هـ)، الديباج المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ص 120.

(6) وانظر: ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج8 ص9.

2- **الأدلة من السنة النبوية الشريفة**: ويمكن أن نلخصها على النحو الآتي:

أ- استدلوا بقوله ﷺ: (إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إليَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِي لهُ عَلَى نَحْوِ مِمَّا أَسْمَعُ مِنْهُ، فَمَنْ قَطَعْتُ لهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئاً، فَلاَ يَأْخُذْهُ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ)[1].

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ قال: (أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ)، وقال: (عَلَى نَحْوِ مِمَّا أَسْمَعُ)، فدل الحديث على أنه إنما يقضي بما يترجح لديه من البينة، وبما يسمع، لا بما يعلم.

ب- ومن الأدلةِ مَا رواهُ الأَشْعَثَ بْنَ قَيْسٍ قَالَ: كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُومَةٌ فِي بِئْرٍ فَاخْتَصَمْنَا إِلى رَسُولِ اللهِ صَلى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلمَ فَقَالَ: (شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُه)[2].

وجه الدلالة: دل الحديث على أنه ﷺ إنما يقضي بما يسمع من الشهود، لا بما يعلم من حالهم.

ويُردُّ عليهم في استدلالهم بالحديثين السابقين: بِأَنَّ التَّنْصِيصَ عَلَى مَا ذُكِرَ لا يَنْفِي مَا عَدَاهُ، بَلْ الْمُرَادُ أَنَّهُ ليْسَ للْمُدَّعِي مِنْ الْمُنْكِرِ إلا الْيَمِينُ وَإِنْ كَانَ فَاجِرًا، حَيْثُ لمْ يَكُنْ للْمُدَّعِي بُرْهَانٌ[3].

ج- واستدلوا بحديث معمر عن الزهري عن عروة عن عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ أَبَا جَهْمِ بْنِ حُذَيْفَةَ مُصَدِّقًا، فَلاحَاهُ رَجُلٌ فِي صَدَقَتِهِ، فَضَرَبَهُ أَبُو جَهْمٍ فَشَجَّهُ، فَأَتَوْا النَّبِي ﷺ فَقَالُوا: الْقَوَدَ يَا رَسُول اللهِ، فَقَال: لكُمْ كَذَا وَكَذَا فَلمْ يَرْضَوْا، فَقَال لكُمْ كَذَا وَكَذَا، فَرَضُوا، فَقَال: إِنِّي خَاطِبٌ عَلَى النَّاسِ وَمُخْبِرُهُمْ بِرِضَاكُمْ؟ قَالُوا: نَعَمْ، فَخَطَبَ فَقَال: إنَّ هَؤُلاءِ الذِينَ أَتَوْنِي يُرِيدُونَ الْقَوَدَ فَعَرَضْتُ عَليْهِمْ كَذَا وَكَذَا فَرَضُوا

---

(1) رواه مسلم واللفظ له، كتاب الأقضية، باب: الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، الحديث رقم: 1713، ج3 ص1337. ورواه البخاري، كتاب الشهادات، باب: من اقام البينة بعد اليمين، الحديث رقم: 2534، ج2 ص952.

(2) رواه البخاري، كتاب الشهادات، باب: اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود، الحديث رقم: 2525، ج2 ص949.

(3) الشوكاني، نيل الأوطار، ج7 ص179.

أَفَرَضِيتُمْ ؟ قَالُوا : لا ، فَهَمَّ الْمُهَاجِرُونَ بِهِمْ، فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَنْ يَكُفُّوا عَنْهُمْ فَكَفُّوا ، ثُمَّ دَعَاهُمْ فَزَادَهُمْ، فَقَالَ: أَفَرَضِيتُمْ ؟ قَالُوا : نَعَمْ، قَالَ: إِنِّي خَاطِبٌ عَلَى النَّاسِ وَمُخْبِرُهُمْ بِرِضَاكُمْ؟ قَالُوا : نَعَمْ، فَخَطَبَ فَقَالَ: أَرَضِيتُمْ؟ فَقَالُوا : نَعَمْ).[1]

وجه الدلالة: قال ابن عبد البر: "وهو من أحسن ما يحتج به أن القاضي لا يقضي بعلمه"، وقال في توجيه الحديث: "وهذا بيِّنٌ؛ لأنه لم يأخذ منهم بما علم منهم، ولا قضى بذلك عليهم، وقد علم رضاهم".[2]

د- واستدلوا من السنة أيضاً بقوله ﷺ فِي قِصَّةِ الْمُلاعَنَةِ: (لَوْ كُنْت رَاجِمًا أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ لرَجَمْتهَا)[3].

وجه الدلالة: دل الحديث على أنه ﷺ قد علم زنيها وتأكد منه، ومع ذلك فإنه لم يحكم عليها بعلمه. قال الشوكاني: "فَإِنَّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَدْ عَلِمَ زنيهَا".[4]

هـ- ومن أقوى أدلة هذا المذهب على الإطلاق امتناعه ﷺ عن **قتل المنافقين** مع معرفته بهم.

روى البخاري ومسلم واللفظ للبخاري عن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: كُنَّا فِي غَزَاةٍ فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلاً مِنْ الأَنْصَارِ فَقَالَ الأنْصَارِيُّ: يَا لَلأَنْصَارِ وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَسَمَّعَهَا اللَّهُ رَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقَالَ: (مَا هَذَا) فَقَالُوا : كَسَعَ رَجُلٌ مِنْ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلاً مِنْ الأَنْصَارِ فَقَالَ الأَنْصَارِيُّ يَا لَلأَنْصَارِ وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ) قَالَ

(1) رواه احمد، حديث رقم: 26000، ج6 ص232. قال الشوكاني: رَوَاهُ الْخَمْسَةُ إلا التِّرْمِذِيَّ، وَسَكَتَ عَنْهُ أَبُو دَاوُد وَالْمُنْذِرِيُّ، قَالَ الْمُنْذِرِيُّ: وَرَوَاهُ يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ الزُّهْرِيِّ مُنْقَطِعًا ، قَالَ الْبَيْهَقِيُّ : وَمَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ حَافِظٌ قَدْ أَقَامَ إسْنَادَهُ فَقَامَتْ بِهِ الْحُجَّةُ. الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج8 ص329.

(2) ابن عبد البرِّ، **الاستذكار**، ج8 ص9.

(3) رواه مسلم، **صحيح مسلم**، حديث رقم: 1497، ج2 ص1135.

(4) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج7 ص178.

جَابِرٌ: وَكَانَتْ الأَنْصَارُ حِينَ قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرَ، ثُمَّ كَثُرَ الْمُهَاجِرُونَ بَعْدُ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ: أَوَقَدْ فَعَلُوا وَاللَّهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: دَعْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (دَعْهُ لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَه).[1]

وفي مسلم رواية أخرى عَنْ جَابِرٍ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ بِالجِعْرَانَةِ مُنْصَرَفَهُ مِنْ حُنَيْنٌ وَفِي ثَوْبِ بِلالٍ فِضَّةٌ، وَالنَّبِيُّ ﷺ يَقْبِضُ مِنْهَا يُعْطِي النَّاسَ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ اعْدِل، فَقَالَ: (وَيْلَكَ وَمَنْ يَعْدِل إِذَا لَمْ أَعْدِل لَقَدْ خِبْتُ وَخَسِرْتُ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِل)، فَقَال عُمَرُ: دَعْنِي يَا رَسُول اللَّهِ أَقْتُل هَذَا المُنَافِقَ، فَقَال: (مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنِّي أَقْتُل أَصْحَابِي، إِنَّ هَذَا وَأَصْحَابَهُ يَقْرَءُونَ القُرْآنَ لا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنْهُ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنْ الرَّمِيَّةِ)[2]

وفي **توجيه** قوله ﷺ: (لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَه)، قال الإمام النووي: "فيه ما كان عليه ﷺ من الحلم، وفيه ترك بعض الأمور المختارة والصبر على بعض المفاسد، خوفاً من أن تترتب علي ذلك مفسدة أعظم منها، وكان ﷺ يتألف الناس ويصبر على جفاء الأعراب والمنافقين وغيرهم لتقوى شوكة المسلمين، وتتم دعوة الإسلام ويتمكن الإيمان من قلوب المؤلفة، ويرغب غيرهم في الإسلام وكان يعطيهم الأموال الجزيلة لذلك، ولم يقتل المنافقين لهذا المعنى، ولإظهارهم الإسلام وقد أمر بالحكم بالظاهر والله يتولى السرائر، ولأنهم كانوا معدودين في أصحابه ﷺ ويجاهدون معه إما حمية، وإما لطلب دنيا، أو عصبية لمن معه من عشائرهم".[3]

(1) رواه البخاري، كِتَاب تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، باب: قَوْلُهُ تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ﴾، حديث رقم: 4626، ج4 ص1863. ورواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالما او مظلوماً، حديث رقم: 2584، ج4 ص1998.

(2) رَوَاهُ مُسْلِمٌ كتاب الزكاة، باب: ذكر الخوارج وصفاتهم، حديث رقم: 1063، ج2 ص740.

(3) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج 16 ص139 .

وقال القاضي عياض في تحقيق هذه المسألة: "وترك ﷺ قتل المنافقين وهو على يقين من أمرهم مؤالفة لغيرهم، ورعاية للمؤمنين من قرابتهم، وكراهة لأن يقول الناس: إن محمدا يقتل أصحابه كما جاء في الحديث..فاعلم وفقنا الله وإياك أن النبي ﷺ كان أول الإسلام يستألف عليه الناس ويميل قلوبهم إليه ويحبب إليهم الإيمان ويزينه في قلوبهم، ويدارئهم، ويقول لأصحابه: (إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا منفرين)[1]، ويقول: (يسروا ولا تعسروا وسكنوا ولا تنفروا)[2] ويقول: (لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)، وكان ﷺ يداري الكفار والمنافقين، ويجمل صحبتهم، ويغضي عنهم ويحتمل من أذاهم، ويصبر على جفائهم ما لا يجوز لنا اليوم الصبر لهم عليه، وكان يرفقهم بالعطاء والإحسان، وبذلك أمره الله تعالى فقال جلَّ شأنه: ﴿وَلاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىَ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمُ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ[3]﴾. وقال تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ[4]﴾ وذلك لحاجة الناس للتألف أول الإسلام وجمع الكلمة عليه".[5]

وذكر ابن العربي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُول آمَنَّا بِاَللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ[6]﴾. قال: "الْمُرَادُ بِهَذِهِ الآيَةِ وَمَا بَعْدَهَا الْمُنَافِقُونَ الَّذِينَ أَظْهَرُوا الإِيمَانَ، وَأَسَرُّوا الْكُفْرَ، وَاعْتَقَدُوا أَنَّهُمْ يَخْدَعُونَ اللَّهَ تَعَالَى، وَهُوَ مُنَزَّهٌ عَنْ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ. وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يَعْرِفُوهُ، وَلَوْ

(1) رواه البخاري، حديث رقم: 217، ج1 ص89.
(2) رواه البخاري، حديث رقم: 69، ج1 ص38.
(3) المائدة/13.
(4) فصلت/34.
(5) القاضي عياض اليحصبي، ت:544 هـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن الفاظ الشفاء للعلامة احمد بن محمد بن محمد الشمني، ت: 873هـ، دار الفكر، بيروت ـ لبنان 1409 هـ ـ 1988م ج 2 ص 223 ـ 224.
(6) البقرة/8.

عَرَفُوهُ لعَرَفُوا أَنَّهُ لا يُخْدَعُ، وَقَدْ تَكَلَمْنَا عَلَيْهِ فِي مَوْضِعِهِ. وَالحُكْمُ المُسْتَفَادُ هَاهُنَا أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم لمْ يَقْتُل المُنَافِقِينَ مَعَ عِلمِهِ بِهِمْ، وَقِيَامِ الشَّهَادَةِ عَلَيْهِمْ، أَوْ عَلَى أَكْثَرِهِمْ"[1].

ثم ذكر رحمه الله تعالى اخْتِلافُ العُلمَاءِ فِي سَبَبِ عَدَمِ قَتْلِ المُنَافِقِينَ، فقال: "وَاخْتَلَفَ العُلمَاءُ فِي ذَلكَ عَلى ثَلاثَةِ أَقْوَالٍ:

الأَوَّل: أَنَّهُ لمْ يَقْتُلهُمْ؛ لأَنَّهُ لمْ يَعْلمْ حَالهُمْ سِوَاهُ، **وَقَدْ اتَّفَقَ العُلمَاءُ عَنْ بَكْرَةِ أَبِيهِمْ عَلى أَنَّ القَاضِيَ لا يَقْتُل بِعِلمِهِ**، وَإِنْ اخْتَلفُوا فِي سَائِرِ الأَحْكَامِ هَل يَحْكُمُ بِعِلمِهِ أَمْ لا؟.

الثاني: أَنَّهُ لمْ يَقْتُلهُمْ لمَصْلحَةٍ ولِتَأْلِيفِ القُلوبِ عَليْهِ لئَلا تَنْفِرَ عَنْهُ. وَقَدْ أَشَارَ هُوَ ﷺ إلى هَذَا المَعْنَى، فَقَال: (أَخَافُ أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُل أَصْحَابَه).

الثالثُ: قَال أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ: إِنَّمَا لمْ يَقْتُلهُمْ لأَنَّ الزِّنْدِيقَ ـ وَهُوَ الذِي يُسِرُّ الكُفْرَ وَيُظْهِرُ الإِيمَانَ ـ يُسْتَتَابُ وَلا يُقْتَل. وَهَذَا وَهْمٌ مِنْ عُلمَاءِ أَصْحَابِهِ؛ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لمْ يَسْتَتِبْهُمْ، وَلا يَقُول أَحَدٌ: إِنَّ اسْتِتَابَةَ الزِّنْدِيقِ غَيْرُ وَاجِبَةٍ. وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ مُعْرِضًا عَنْهُمْ، مَعَ عِلمِهِ بِهِمْ، فَهَذَا المُتَأَخِّرُ مِنْ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ الذِي قَال: إِنَّ اسْتِتَابَةَ الزِّنْدِيقِ جَائِزَةٌ قَال: مَا لمْ يَصِحْ قَوْلا وَاحِدًا" [2].

ونقل القرطبي عن مالك رضي الله عنه قوله: "وإنما كف رسول الله ﷺ عن المنافقين ليبين لأمته أن الحاكم لا يحكم بعلمه"[3].

وقال ابن قيم الجوزية: "ولقد كان سيد الحكام صلوات الله وسلامه عليه يعلم من المنافقين ما يبيح دماءهم وأموالهم، ويتحقق ذلك، ولا

---

(1) ابن العربي، **احكام القرآن**، ج1 ص20.

(2) المصدر السابق، ج1 ص20 ـ 21.

(3) القرطبي، **تفسير القرطبي** ج1 ص 198. هذا؛ وقد ذكر القرطبي اتفاق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه.

يحكم فيهم بعلمه، مع براءته عند الله وملائكته وعباده المؤمنين من كل تهمة، لئلا يقول الناس: إن محمدا يقتل أصحابه"[1].

أقول: إن عدم قتله ﷺ للمنافقين ـ مع علمه بكفرهم ـ هو أقوى دليل استدل به المانعون من قضاء القاضي بعلمه، إذ لو فُتح هذا الباب في هذا العصر لوجد كلُّ حاكم السبيل إلى قتل أعدائه بتهمة النفاق والكفر، ولكن عظمة هذا الدين تأبى أن تجعل سلطاناً لفساق أولي الأمر على غيرهم من المسلمين.

3- واستدلوا من **الآثار** المروية عن الصحابة والتابعين بما أخرجه البخاري تعليقاً:

أ- قَالَ عُمَرُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ: لَوْ رَأَيْتَ رَجُلاً عَلَى حَدٍّ زِنًى أَوْ سَرِقَةٍ وَأَنْتَ أَمِيرٌ فَقَالَ: شَهَادَتُكَ شَهَادَةُ رَجُلٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ، قَالَ: صَدَقْتَ.[2]

ب- وَقَالَ شُرَيْحٌ الْقَاضِي وقد سَأَلَهُ إِنْسَانٌ الشَّهَادَةَ ـ في واقعة له فيها علم ـ فَقَالَ: ائْتِ الْأَمِيرَ حَتَّى أَشْهَدَ لك.[3]

ج- ومن أدلتهم ما روي عن أبي بكر رضي الله عنه: (لَوْ رَأَيْت أَحَدًا عَلَى حَدٍّ، لَمْ أَحُدَّهُ حَتَّى يَشْهَدَ عِنْدِي شَاهِدَانِ بِذَلِكَ). وفي رواية: (لَوْ رَأَيْت رَجُلاً عَلَى حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ مَا أَخَذْته، ولا دَعَوْت لهُ أَحَدًا حَتَّى يَكُونَ مَعِي غَيْرِي)[4].

وجه الدلالة: دلت هذه الآثار على أن القاضي لا يقضي بعلمه.

---

(1) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية**، ص168.

(2) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب في الوالي يرى الرجل على حد وهو وحده ايقيمه عليه أم لا؟ ج5 ص568. وانظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج13 ص159. قال ابن حجر في التلخيص الحبير: ووصله البيهقي. ابن حجر العسقلاني، **التلخيص الحبير**، ج4 ص360.

(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج13 ص159. وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: عَنْ ابْنِ شُبْرُمَةَ عَنْ الشَّعْبِيِّ قَالَ: سَأَلْته عَنْ رَجُلٍ كَانَ لَهُ عَلَى رَجُلٍ مَالٌ، فَأَشْهَدَ شَاهِدَيْنِ فَاسْتَقْضَى أَحَدَ الشَّاهِدَيْنِ، فَقَالَ الشَّعْبِيُّ: جَاءَ رَجُلٌ إلَى شُرَيْحٍ يُخَاصِمُ وَأَنَا جَالِسٌ مَعَهُ، فَجَاءَ الآخَرُ عَلَيْهِ بِشَاهِدٍ، ثُمَّ قَالَ لِشُرَيْحٍ: أَنْتَ تَشْهَدُ لِي، فَقَالَ شُرَيْحٌ: ائْتِ الأَمِيرَ حَتَّى أَشْهَدَ لَك. ابن أبي شيبة، **المصنف**، ج5 ص225.

(4) قال ابن حجر في التلخيص الحبير: رواه أَحْمَدُ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ إلاَّ أَنَّ فِيهِ انْقِطَاعًا، وَأَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ مُنْقَطِعًا. انظر: ابن حجر العسقلاني، **التلخيص الحبير**، ج4 ص360.

قال ابن القيم: "وهذا من كمال فقه الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم أفقه الأمة وأعلمهم بمقاصد الشرع وحكمه، فإن التهمة مؤثرة في باب الشهادات والأقضية، فلا تقبل شهادة العدو على عدوه، ولا يقبل حكم الحاكم لنفسه".[1]

ورد ابن حزم بأن غاية ما تدل عليه هذه الآثار: "أن شهادة القاضي شهادة رجل من المسلمين... إلى أن قال: وأيضاً فلا حجة في قول أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم".[2]

4- واستدلوا من **المعقول** بقولهم: إن من حق الخصوم مناقشة الأدلة التي تقدم في الدعوى، ويترتب على ذلك أنه لا يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه، ذلك أن علم القاضي هنا يكون دليلاً في القضية، ولما كان للخصوم حق مناقشة هذا الدليل، اقتضى الأمر أن ينزل القاضي منزلة الخصوم فيكون خصماً وحكماً وهذا لا يجوز.[3]

5- واستدلوا **بسد الذرائع** بأن قالوا: إن في قضاء القاضي بعلمه تزكية لنفسه، وتعريض لها للتهمة، وسوء الظن به، إذ لا يؤمن على التقي أن تتطرق إليه التهمة.

قال الشوكاني: "وَيَلْزَمُ من أجاز للقاضي أن يقضي بعلمه مُطْلَقًا أنه لو عَمَدَ إلى رجل مستورٍ لم يُعْهَدْ منه فجور قط أن يرجمه ويدعي أنه رآه يزني، أو يفرق بينه وبين زوجته ويزعم أنه سمعه يطلقها، فإن هذا الباب لو فتح لوجد كل قاض السبيل إلى قتل عدوه وتفسيقه والتفريق بينه وبين من يحب".[4]

(1) ابن قدامة، المغني، ج10 ص102.

(2) ابن حزم، المحلى، ج8 ص525.

(3) الحائري، **القضاء في الفقه الإسلامي**، ص 191.

(4) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج7 ص130. وانظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج13 ص159. الشهيد الثاني، **الروضة البهية**، ج9 ص117.

فعدم قضاء القاضي بعلمه جاء لسببين:

أ- سداً لباب الظلم والفساد، حتى لا يتوصل قضاة السوء إلى الجور وقتل الناس بالظنون، بادّعائهم معرفة الواقع وحقيقة الأمر، وهذا هو سد الذرائع.

ب- وإبعاداً للقضاء عن إثارة التهم والشبهات بالمحاباة والميل وأخذ الرشوة وما إلى ذلك، فطالما أنه لم يقض إلا بناء على وسائل الإثبات أو النفي المتوافرة لديه، فإنه يبقى بعيداً كل البعد عن التهمة.

ومن هذا المنطلق رأينا أن المتأخرين من الفقهاء - وخصوصاً الحنفية - قرروا عدم جواز قضاء القاضي بعلمه؛ لما رأوه من خراب الذمم، وضعف الوازع الديني، وفساد الضمير في كثير من القضاة، وطغيان حب المادة على النفوس، فأصبح علم القاضي الشخصي مكتنفاً بالظنون والريب، وأصبح قضاة السوء قادرين على قتل من يريدون من خصومهم بحجة علمهم بما يستحقون به القتل، فكان الأصح في هذه المسألة منع القاضي من الحكم بعلمه.

رأي القانون الأردني:

نصت المادة (3) من قانون البينات الأردني على ما يأتي:

(ليس لقاضٍ أن يحكم بعلمه الشخصي)[1].

وهذا نص صريح من القانون الأردني أن القاضي لا يحكم بعلمه مطلقاً، بل بما ثبت أمامه من البينات والأدلة والقرائن.

الترجيح:

بعد هذا العرض، يترجح لدي أن الأولى في هذا العصر الأخذ برأي من لا يجيزون للقاضي أن يقضي بعلمه فيما يؤدي إلى القتل؛ وهذا يشمل الحدود والدماء، وذلك لأن هذا مما يُحتاط له ويُدرأ بالشبهات، وهذا هو الأقرب إلى روح الشريعة، ومراعاتها لمصالح العباد، وهو ما عمل به الجيل الأول وهم خير القرون، فكيف ونحن نعيش في

(1) انظر: القانون المعدل لقانون البينات الأردني لسنة 2001م، ويقرأ مع القانون رقم (30) لسنة 1952م.

هذا العصر الذي انسلخ فيه الناس من كل القيم والمبادئ، وأصبح الأخ يقتل أخاه من أجل شبر أرض أو أقل من ذلك.

فسداً للذريعة يجب منع القاضي من القضاء بعلمه فيما يؤدي إلى القتل، إذ لو فُتِح هذا الباب لكان فيه فساد عظيم، ولكان مسوغاً لكل إمام جائر أن يقتل أعداءه بسبب أو بغير سبب.

وأما قضاء القاضي بعلمه فيما دون الحدود والدماء فلا بأس به توفيقاً بين الأدلة، وحسماً للنزاع.

المطلب الثامن: منع الخروج على الإمام المسلم بقوة السلاح

أجمع الفقهاء على أنه لا يجوز الخروج على الإمام العدل الذي اتفق المسلمون على إمامته، وبايعوه على ذلك، وأجمعوا على أن الإمام إذا كان عدلاً، وأمر بطاعة، فإنه تجب طاعته ويحرم الخروج عليه[1]، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ[2]﴾.

وأجمعوا على أن الحاكم الذي يتولى حكم المسلمين وسياستهم، ينبغي أن يكون مسلماً، فلا ينبغي الصبر على حكم الكافر، ويجب على المسلمين أن يجتهدوا في التخلص من حكمه، وتنصيب حاكم مسلم يسوسهم بأحكام الدين، ويرعى مصالحهم وفق الشريعة الإسلامية، فإذا قصروا وتقاعسوا عن أداء هذا الواجب

(1) انظر: الجصاص، **احكام القرآن**، ج2 ص229. السرخسي، **شرح السير الكبير**، ج1 ص165، و ج2 ص576. وانظر القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج2 ص108 ـ 109. ابن تيمية، **الفتاوى الفقهية الكبرى**، ج5 ص239. ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج2 ص240. العراقي، **طرح التثريب**، ج8 ص82. المرتضى، **البحر الزخار**، ج6 ص382. الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي ت: 726هـ، **تذكرة الفقهاء**، الطبعة الأولى 1414 هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران، ج9 ص410. وسوف اختصره عند ذكره بـ (الحلي، **تذكرة الفقهاء**). قال الحلي: "كل من خرج على إمام عادل ثبتت إمامته بالنص عندنا، والاختيار عند العامة وجب قتاله إجماعاً". قلت: يقصد بالعامة أهل السنة.

(2) النساء/59.

أثموا،[1] واستدلوا على هذا بقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾.[2]

ونقل النووي عن القاضي عياض قوله: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها... إلى أن قال: فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر"[3].

وقال ابن حجر في الفتح: "إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها"[4].

ويضيف ابن حجر: " وينعزل ـ أي الإمام ـ بالكفر إجماعاً؛ فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض"[5].

ونقل ابن حجر عن ابن التين قوله: " وقد أجمعوا أنه ـ أي الخليفة ـ إذا دعا إلى كفر أو بدعة، أنه يقام عليه، واختلفوا إذا غصب الأموال وسفك الدماء وانتهك، هل يقام عليه أو لا؟ "[6].

من هذه النصوص يتضح أنه لا خلاف بين الفقهاء في وجوب الخروج على الإمام إذا أعلن كفره صراحة؛ لأن فتنة خروج الأمة بالسيف على الحاكم المرتد مهما عظُمت، فإنها لا تعلو أو توازي فتنة الاعتراف والإقرار بشرعية الحاكم المرتد أو الكافر على الأمة، أو السكوت عنه، وعن كفره وطغيانه.

(1) انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج13 ص116. النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج12 ص229. عبد الحميد الشرواني وابن القاسم العبادي، **حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط: بلا، ج9 ص75.

(2) النساء/141.

(3) انظر: النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج12 ص229.

(4) انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج13 ص7.

(5) المصدر السابق، ج13 ص7.

(6) ابن حجر، **فتح الباري**، ج13 ص116.

ولكنَّ المسألة التي اختلف فيها الفقهاء، هي فيما إذا ظهر من الإمام ما يدل على فسقه وفجوره، وعمَّ ظلمه وجوره للرعية، حتى أصبح سمة ظاهرة في حكمه؛ ففي هذه الحالة هل يجوز الخروج عليه بالسيف، وتقويم اعوجاجه، أم لا؟.

أقول: اتفق الفقهاء على أن الشرط في الإمام أن يكون مجتنباً للكبائر، مستتراً بالصغائر، حسن السياسة من أهل الفضل، ولكن لم يشترطوا أن يكون غاية في الفضل، وليس في الناس من هو أفضل منه، واتفقوا على أنه لا ينازع في سلطانه، لوجود من هو أفضل منه.[1]

أما إذا أظهر الإمام الفسق والفجور، وجار وظلم في الحكم بين الرعية، فقد اختلف فقهاء الإسلام في أسلوب التعامل معه، وطريقة تغيير منكره إلى قولين رئيسين:

القول الأول: وهو قول جمهور الفقهاء من أهل السنة

حيث ذهبوا إلى أنه يُكتفى في تغيير منكر الإمام، الوعظ باللسان، والإنكار في القلب، دون اللجوء إلى أسلوب التغيير باليد والقوة، وهذا فيما إذا ترتب على تغيير منكر الإمام بالسيف مفسدة أعظم من بقائه، أو كانوا في عددٍ لقلتهم لا يرجون الظفر بمبتغاهم.[2]

---

(1) انظر القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج2 ص108. ابن حزم، **المحلى**، ج8 ص425 ـ 426، قال ابن حزم: "وصفة الإمام أن يكون مجتنبا للكبائر، مستترا بالصغائر، عالما بما يخصه، حسن السياسة ؛ لأن هذا هو الذي كلف، ولا معنى لأن يراعى أن يكون غاية الفضل ؛ لأنه لم يوجب ذلك قرآن، ولا سنة". الحلي، **تذكرة الفقهاء**، ج9 ص409.

(2) انظر: أحمد بن محمد الحسيني الحموي الحنفي، وكنيته شهاب الدين، ت: 1098هـ، **غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر لابن نجيم**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط: بلا، ج4 ص111. قال: "قوله: ولا ينعزل الإمام بالفسق . . . إلخ وهو الخروج عن طاعة الله ولا بالجور وهو ظلم العباد ؛ لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم، ولا يرون الخروج عليهم، ولأن العصمة ليست شرطا للإمامة ابتداء فبقاء أولى. وعن هذا قال بعض العلماء:

وطاعة من إليه الأمر فالزم ... وإن كانوا بغاة جائرينا

فإن كفروا ككفر بني عبيد ... فلا تسكن ديار الكافرينا"

وانظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج4 ص261.محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان أبو سعيد الخادمي الحنفي، ت: 1168هـ، **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية والشريعة النبوية في السيرة الأحمدية**، دار إحياء الكتب العربية، بيروت ـ لبنان، ج1 ص217. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج5 ص399. زكريا الأنصاري (شافعي)، **أسنى المطالب شرح روض الطالب**، ج4 ص111. محمد بن يوسف العبدري المالكي، أبو عبد الله، الشهير بالمَوَّاق، =

بل إنهم قالوا: إنه إذا غلب على الناس رجل وقهرهم بسيفه، حتى أقروا له، وأذعنوا بطاعته وبايعوه، صار إماماً يحرم قتاله والخروج عليه، إذ المدار على درء المفاسد وارتكاب أخف الضررين، وذلك منعاً لإراقة دماء المسلمين.[1]

وقالوا: إن الرسول ﷺ استثنى الإمام من تغيير منكره بالقوة، بل لم يُجز أصلاً إنكارَ منكرِه إلا باللسان فقط، واستدلوا على هذا بأدلة كثيرة، أذكر أهمَّها، وأصحَّها:

1- استدلوا بعموم النصوص الدالة على وجوب السمع والطاعة لولاة الأمر، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُم[2]﴾.

=ت: 897هـ، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج8 ص366 ـ 367. قال بالمَوَّاق: "وسأل ابن نصر مالكاً عن الفتن بالأندلس وكيفية المخرج منها إذا خاف الإنسان على نفسه فقال مالك: اما انا فما أتكلم في هذا بشيء فأعاد الرجل الكلام عليه وقال: إني رسول من خلفي إليك فقال له مالك: كف عن الكلام في هذا ومثله وانا لك ناصح ولا تجب فيه". الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، ج4 ص299. قال الدسوقي: "إذ لا يعزل السلطان بالظلم، والفسق وتعطيل الحقوق بعد انعقاد إمامته، وإنما يجب وعظه".

❖محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي الأزهري المالكي، كنيته أبو عبد الله ويلقب بالدسوقي نسبة إلى دسوق مصر حيث ولد، وهو فقيه، محقق، عالم باللغة وعلومها، ت: 1230هـ. وانظر: الصاوي، **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، ج4 ص428. علي بن أحمد بن مُكَرَّم الصعيدي العدوي المالكي، ت: 1189هـ **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط: بلا، ج1 ص122. انظر: الجمل، **حاشية الجمل**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط: بلا، ج5 ص114.

سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري الشافعي، الشهير بـ (الجمل)، وهو فقيه شافعي مفسر، تولى التدريس بالأشرفية والمشهد الحسيني ت: 1204هـ. قال الجمل: "(قوله: ولو جائرا) أي فإنه يحرم الخروج على الإمام الجائر **إجماعاً** أي من الطبقة المتأخرة عن التابعين، وإلا فقد خرج الحسن رضي الله تعالى عنه على يزيد بن معاوية وخرج عمرو بن سعيد بن العاص على عبد الملك". وانظر: البهوتي، **كشاف القناع**، ج6 ص159. النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج12 ص229، وقد نقل النووي عن القاضي عياض قوله: "وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين: لا ينعزل –الإمام- بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويفه، للأحاديث الواردة في ذلك". الرحيباني، **مطالب أولي النهى** حنبلي، ج6 ص265، قال الرحيباني: "(ولا ينعزل) الإمام (بفسقه) بخلاف القاضي، لما فيه من المفسدة".

(1) انظر: البهوتي، **كشاف القناع**، ج6 ص159، قال البهوتي: "قال أحمد في رواية عبدوس بن مالك العطار: ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله يبيت ولا يراه إماماً، براً كان أو فاجرا". الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج4 ص299. الشرواني والعبادي، **حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج**، ج9 ص75. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4 ص177.

(2) النساء/59. والمقصود بأولي الأمر هنا: الحكام.

وجه الدلالة: أمر الله تعالى بوجوب طاعة أولي الأمر، والخروج عليهم وقتالهم لا ينسجم مع الأمر بطاعتهم.

ورُدَّ عليهم: بأن وجوب السمع والطاعة للأمير واجب لا خلاف في ذلك، ولكن ليس في الآية أو الحديث ما يدل على عدم قتال الإمام إذا استوجب الأمر خلعه، وترتب على الخروج عليه فتنة أقل من فتنة بقائه، والطاعة لا تكون إلا في المعروف، وفسق الإمام وفجوره مبرر لعدم طاعته؛ فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[1].

2- استدلوا بما رواه البخاري في صحيحه، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: (من كَرِهَ من أميره شيئا فليصبر، فإنَّه مَن خرج من السلطان شِبراً مات ميتة جاهلية)[2]. ومن ذلك ما روى مسلم عن حذيفة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: (تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطع)[3].

وجه الدلالة: نقل ابن حجر عن ابن بطال أنه قال: "ففي الحديث حجة في ترك الخروج على السلطان ولو جار، وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المُتَغلِّب، والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك مِن حَقنِ للدماء، وَتَسكِينِ الدَّهمَاء"[4].

3- واستدلوا بما رواه الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "سمعتُ الصَّادِق المصدوق يقول: (هَلَكَةُ أمتي على يدي غلمة من قريش)

---

(1) حديث: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم: 1095، ج1 ص131، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، حديث رقم: 4568، ج10 ص430. وأخرجه الحاكم في المستدرك حديث رقم:5870، ج3 ص501، وذكره السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 9903، ورمز له بالصحة.

(2) أخرجه البخاري، باب قول النبي ﷺ: سترون بعدي أموراً تنكرونها، حديث رقم: 6645، ج6 ص2088. وفي الباب أحاديث أخرى يُرجع إليها.

(3) أخرجه مسلم، حديث رقم: 1847، ج3 ص1476.

(4) ابن حجر، **فتح الباري**، ج13 ص7. والدهماء أو الدهيماء: الفتنة السوداء المظلمة.

فقال مروان: لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبو هريرة: لو شئتُ أن أقولَ بني فلان، بني فلان، لفعلتُ"[1].

وجه الدلالة: قال ابن بطال: "وفي الحديث أيضا حجة لِما تَقَدَّمَ مِن تَرك القيام على السلطان ولو جار، لأنه ﷺ أعلم أبا هريرة بأسماء هؤلاء، وأسماء آبائهم، ولم يأمرهم بالخروج عليهم مع إخباره بأن هلاك الأمة على أيديهم لكون الخروج أشد في الهلاك، وأقرب في الاستئصال من طاعتهم، فاختار أَخَفَّ المَفسَدَتَينِ، وأيسر الأمرين"[2]، وهذه قاعدة فقهية هامة.

4- واستدلوا بما رواه الإمام البخاري في صحيحه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال لنا رسول الله ﷺ: (إنّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَثَرَةٌ[3] وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا). قَالُوا: يَا رَسُولَ اللّهِ كَيْفَ تَأْمُرُ مَنْ أَدْرَكَ مِنّا ذَلِكَ؟ قَالَ: (تُؤَدّونَ الْحَقّ الّذِي عَلَيْكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللّهَ الّذِي لَكُم)[4].

وجه الدلالة: قال ابن حجر في الفتح: "(أدوا إليهم) أي: إلى الأمراء (حقهم) أي: الذي وجب لهم المطالبة به وقبضه، سواء كان يختص بهم أو يعمّ،.. (وسلوا الله حقكم) أي: بأن يلهمهم إنصافكم، أو يبدلكم خيراً منهم"[5].

فلم يأمرهم ﷺ بالخروج عليهم، رغم ظلمهم واستئثارهم بما ليس لهم، وإنما أمرهم بالدعاء.

5- وكذلك استدلوا بحديث أم سلمة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: (إنه يُستَعمَلُ عليكم أمراء، فَتعرفون، وَتُنكِرُون، فَمَن كره فقد بَرِئَ، ومن

(1) أخرجه البخاري، حديث رقم: 6649، ج6 ص2589.

(2) ابن حجر، **فتح الباري**، ج13 ص11.

(3) أثرة: فيها لغتان: إحداهما ضم الهمزة وإسكان الثاء، وأصحهما وأشهرهما بفتحهما جميعاً، والأثرة: الاستئثار بالمشترك، أي: يستأثر عليكم ويفضل عليكم غيركم بغير حق. انظر: النووي، **صحيح مسلم شرح النووي**، ج7 ص151.

(4) أخرجه البخاري، حديث رقم: 6644، ج6 ص 2588. وأخرجه مسلم حديث رقم: 1843، ج3 ص1472.

(5) ابن حجر، **فتح الباري**، ج13 ص7.

أَنكَرَ فقد سَلِمَ، ولكن مَن رضي وتَابَع قالوا: يا رسول الله أفلا نقاتلهم؟ قال ﷺ: لا، ما صلَّوا).[1]

وجه الدلالة: هذا نص صريح في أن الإنكار على الإمام الذي يخلط في عمله وحُكمِهِ بين الحلال والحرام، لا يجوز الخروج عليه بالسيف، بل إذا كره المسلم بقلبه فقد برئ، وإذا أنكر بلسانه فقد سَلِمَ، ولكن مَن رضي وتابَعَ، كان مُشاركا في الإثم والمعصية.

وقد سأل المسلمون رسول الله ﷺ في جواز الخروج عليهم بالسيف، حينئذ، فأَبَى، وقال: (لا، ما صلَّوا)، أي: ما داموا ملتزمين بالصلاة.

6- واستدلوا بحديث عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ) قَالُوا: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلاَ نُنَابِذُهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: (لاَ مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلاَةَ، لاَ مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلاَةَ، أَلاَ مَنْ وَلِيَ عَلَيْهِ وَالٍ، فَرَآهُ يَأْتِي شَيْئاً مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ، فَلْيَكْرَهْ مَا يَأْتِي مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَلاَ يَنْزِعَنَّ يَداً مِنْ طَاعَةٍ)[2].

وجه الدلالة: هذا نص صريح في أن الإمامَ وإن استحق اللعن من المسلمين، وكان بغيضاً إليهم، مبغضاً لهم، لا يجوز الخروج عليه بالسيف ما دام أنه من جملة المصلين، إلا أن يَكفُرَ كفراً بَوَاحاً، والبَوَاحُ هو العَلانية الشائع أي أن يُعلِنَ ذلك، ولا يكون مُسِرًّا به لأهل خاصته مثلاً، فإن فعل وجب الخروج عليه.

7- واستندوا في ذلك إلى حديث جنادة بن أبي أمية، قَالَ: (دَخَلْنَا عَلَى عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ وَهُوَ مَرِيضٌ قُلْنَا: أَصْلَحَكَ اللَّهُ حَدِّثْ بِحَدِيثٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهِ سَمِعْتَهُ مِنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: دَعَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(1) اخرجه مسلم، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا، حديث رقم: 1854، ج3 ص1480. النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج12 ص243.

(2) اخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب: خيار الأئمة وشرارهم، حديث رقم: 1855، ج3 ص1482.

فَبَايَعْنَاهُ فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةً عَلَيْنَا وَأَنْ لا نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ، قَالَ: إِلا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنْ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ)[1].

وجه الدلالة: هذا النص صريح في عدم جواز منازعة الإمام وقتاله، إلا أن يعلن الكفر علانية، ومعنى قوله بواحاً، يريد ظاهراً بادياً، وقوله: (عندكم من الله فيه برهان)، أي نص آية، أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل، وهذا يقتضي أنه لا يجوز الخروج عليهم ما دام فعلهم يحتمل التأويل.

8- وأخرج الإمام مسلم في صحيحه أن سلمة بن يزيد الجعفي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمَرَاءُ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ، وَيَمْنَعُونَا حَقَّنَا، فَمَا تَأْمُرُنَا؟ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فِي الثَّانِيَةِ، أَوْ فِي الثَّالِثَةِ، فَجَذَبَهُ الأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (اسْمَعُوا، وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ)[2].

وجه الدلالة: هذا نص صريح في السمع والطاعة للحاكم الذي يمنع حقوق الناس المالية وغيرها من أمور الدنيا، وصريح – أيضاً – في عدم الخروج عليه، لأن عليه ما حُمِّل وعليكم ما حُمِّلتم.

قال الإمام الطحاوي رحمه الله: "ولا نرى الخروج على أئمتنا، وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى أن طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح، والمعافاة"[3].

(1) أخرجه البخاري، حديث رقم: 6647، ج6 ص2588. وأخرجه مسلم، حديث رقم: 1709، ج4 ص1470.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه باب: في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، حديث رقم: 1846، ج3 ص 1474.

(3) الإمام الطحاوي، **شرح العقيدة الطحاوية**، الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي، بيروت، سنة النشر:1391هـ، ص428.

9- ومن أقوى ما استدل به جمهور الفقهاء على أنه لا يجوز الخروج على الإمام، قوله ﷺ: (إذَا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الآخر مِنْهُمَا).[1]

ووجه الاستدلال: أنه إذا كان إمامان في وقت واحد في دولة الإسلام، فإنه ولا شك سيحصل التفرق والتنازع بين المسلمين، والله تعالى نهى عن الفرقة والتنازع بقوله: ﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[2]، فإذا ما حصلت الفرقة والتنازع، فإن النتيجة الحتمية هي حدوث الفتنة، والفتنة تعني القتل والهرج في صفوف المسلمين، وهو ما نُهِيَ عنه.

ولهذا فإن الرسول ﷺ أباح قتل المتأخر من الخليفتين إذا لم يندفع إلا بقتله، حفاظاً على أرواح المسلمين ووحدة صفهم.[3]

10- وأما الدليل من "**سد الذرائع**"؛ فلأن في الخروج على الأئمة بالسيف، فتنة أعظم من الإنكار عليهم بالقلب واللسان، لما يترتب على ذلك من سفكٍ للدماء بغير حق.

قال الإمام القرطبي: "والذي عليه الأكثر من العلماء، أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه؛ لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، وإراقة الدماء وانطلاق أيدي السفهاء، وشن الغارات على المسلمين، والفساد في الأرض"[4].

وقال الإمام النووي رحمه الله: "أجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق، وسبب عدم انعزاله، وتحريم الخروج عليه، ما يترتب على ذلك من الفتن، وإراقة الدماء، وفساد ذات البَين؛ فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه"[5].

(1) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب: إذا بويع لخليفتين، الحديث رقم: 1853، ج3 ص1480.

(2) الأنفال/46.

(3) انظر: النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج12 ص241 ـ 242.

(4) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج2 ص109.

(5) النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج12 ص229.

وقد أوضح الإمام ابن تيمية هذه المسألة بقوله: "وجماع ذلك ـ قتال الأئمة ـ داخل في القاعدة العامة: فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات، أو تزاحمت؛ فإنه يجب ترجيح الراجح منها... فإن الأمر والنهي وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأموراً به؛ بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته"[1].

ويقول رحمه الله: "ولا يُزال المنكر بما هو أنكر منه، بحيث يُخرج عليهم بالسلاح، وتُقام الفتن... لما في ذلك من الفساد الذي يربو على فساد ما يكون من ظلمهم"[2]

وأما ابن قيم الجوزية ـ تلميذ ابن تيمية ـ فقد أوضح هذه المسألة بقوله: " إن النبي ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليَحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله؛ فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم؛ فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر... ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار، رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر؛ فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه"[3].

ويفهم من كلام فقهائنا أن هذا الذي قالوه، محلّه فيما إذا ترجح لديهم أن في تغيير منكر الإمام بالسيف، مفسدة أعظم من السكوت عنه، وذلك سداً لذريعة القتل وإزهاق النفوس البريئة.

أما إذا ترجح لدى الطائفة صاحبة الحق أن في السكوت على منكر الإمام المجاهر بفسقه وظلمه، مفسدة أعظم من تغيير منكره، وكان أهل الحق

---

(1) ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، ج28 ص129.

(2) المصدر السابق، ج35 ص21.

(3) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج3 ص12 .

في عصابة يمكنهم الدفع، ولا ييأسون من الظفر، فلا خلاف في جواز الخروج على الحاكم الظالم وتغيير منكره ولو بالسيف[1].

وفي جواز قتال الظلمة من الأئمة إذا ما اعتدوا عليك، دفاعاً عن النفس والمال والعرض، قال الجصاص واصفاً مذهب الإمام أبي حنيفة: "وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور"[2].

وقال ابن حزم: "روينا من أكثر من طريق أن معاوية بن أبي سفيان أرسل إلى عامل له أن يأخذ الوهط[3] فبلغ ذلك عبد الله بن عمرو بن العاص فلبس سلاحه هو ومواليه وغلمته، وقال: "إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من قتل دون ماله فهو شهيد"...فهذا عبد الله بن عمرو بن العاص - بقية الصحابة، وبحضرة سائرهم رضي الله عنهم - يريد قتال عنبسة بن أبي سفيان عامل أخيه معاوية أمير المؤمنين إذ أمره بقبض " الوهط " ورأى عبد الله بن عمرو أن أخذه منه غير واجب، وما كان معاوية - رحمه الله -

(1) قال ابن حزم: " وهذا قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وكل من معه من الصحابة، وقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة، وقول معاوية وعمرو والنعمان بن بشير وغيرهم ممن معهم من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وهو قول عبد الله بن الزبير ومحمد والحسن بن علي، وبقية الصحابة من المهاجرين والأنصار والقائمين يوم الحرة رضي الله عنهم أجمعين، وقول كل من قام على الحجاج ومن والاه من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين كأنس بن مالك، وكل من كان ممن ذكرنا من أفاضل التابعين كعبد الرحمن ابن أبي ليلى، وسعيد بن جبير، وابن البحتري الطائي، وعطاء السلمي الأزدي، والحسن البصري، ومالك بن دينار، ومسلم بن بشار، والشعبي، وعبد الله بن غالب... وغيرهم، ثم من بعد هؤلاء من تابعي التابعين ومن بعدهم كعبد الله بن عبد العزيز ابن عبد الله بن عمر، ومحمد بن عجلان ومن خرج مع محمد بن عبد الله بن الحسن وهاشم بن بشر ...وهو الذي تدل عليه أقوال الفقهاء كأبي حنيفة، والحسن بن حيي، وشريك، ومالك، والشافعي وداود وأصحابهم؛ فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث إما ناطق بذلك في فتواه، وإما الفاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رآه منكرا ". علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، ت: 548هـ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج4 ص132. المؤلف نفسه، **المحلى**، ج11 ص333 وما بعدها.

(2) أحمد بن علي الرازي الشهير بـ (بالجصاص)، ولقب بالجصاص نسبة إلى عمله بالجص وكنيته أبو بكر، وهو من كبار فقهاء المذهب الحنفي، انتهت إليه رئاسة المذهب في عصره وكان إماماً، مفسراً، أصولياً، ، ت:370 هـ، **احكام القرآن** دار الفكر، بيروت - لبنان، ط: بلا، ج3 ص100 - 101.

(3) الوِهَاطُ: المَواضعُ المُطْمَئِنَّة، واحدُها: وَهْط وبه سُمِّيَ الوَهْطُ، وهُو مالٌ كان لعَمْرو بنْ العاص بالطائف. وقيل: الوَهْطُ: قَرْيةٌ بالطَّائف كانَ الكَرْمُ مذْكُوراً بهَا. انظر: ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، ج5 ص231.

ليأخذ ظلماً صراحاً، لكن أراد ذلك بوجه تأوله بلا شك، ورأى عبد الله بن عمرو أن ذلك ليس بحق، ولبس السلاح للقتال، ولا مخالف له في ذلك من الصحابة رضي الله عنهم وهكذا جاء عن أبي حنيفة، والشافعي، وأبي سليمان، وأصحابهم: أن الخارجة على الإمام إذا خرجت سئلوا عن خروجهم؟ فإن ذكروا مظلمة ظلموها أنصفوا، وإلا دعوا إلى الفيئة، فإن فاءوا فلا شيء عليهم، وإن أبوا قوتلوا، ولا نرى هذا إلا قول مالك أيضاً.

فلما اختلفوا كما ذكرنا وجب أن نرد ما اختلفوا فيه إلى ما افترض الله تعالى علينا الرد إليه، إذ يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً[1]﴾ ففعلنا: فلم نجد الله تعالى فرق في قتال فئة باغية أخرى بين سلطان وغيره، بل أمر تعالى بقتال من بغى على أخيه المسلم ـ عموما ـ حتى يفيء إلى أمر الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا[2]﴾ وكذلك قوله عليه السلام (من قتل دون ماله فهو شهيد)[3] أيضاً ـ عموم ـ لم يخص معه سلطاناً من غيره، ولا فرق في قرآن، ولا حديث، ولا إجماع ولا قياس: بين من أريد ماله، أو أريد دمه، أو أريد فرج امرأته، أو أريد ذلك من جميع المسلمين"[4].

وجاء في شرح النيل ما نصه:

"إن كان قوم بمنازلهم أو فحوصهم أو طرقهم أو أسفارهم لطلب عيش أو مباح آخر، وأتاهم بحالهم من يريد بغيهم وقتالهم وأكل أموالهم وإخراجهم

(1) النساء/59.

(2) مريم/64.

(3) اخرجه البخاري، كتاب: المظالم، باب: من قاتل دون ماله، الحديث رقم: 2348، ج2 ص877. واخرجه مسلم، ج1 ص124، ولفظه: (أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي سُلَيْمَانُ الأَحْوَلُ، أَنَّ ثَابِتًا مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَبَيْنَ عَنْبَسَةَ ابْنِ أَبِي سُفْيَانَ مَا كَانَ، تَيَسَّرُوا لِلْقِتَالِ، فَرَكِبَ خَالِدُ بْنُ الْعَاصِ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَوَعَظَهُ خَالِدٌ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ).

(4) ابن حزم، المحلى، ج11 ص336.

من أوطانهم، حرم عليهم الشك في سفك دمه، وضاق عليهم العلم بتخطئته، ولزمهم دفعه وقتاله والعلم بوجوب ذلك، وهلكوا إن تركوه حتى قتلهم كمستمكن نفسه لقاتله ومعط سلاحه لعدوه فقتله به، وهذا إن لم يكن عنده سواه".[1]

القول الثاني: وهو قول جميع المعتزلة، والخوارج، والزيدية

وذهب هؤلاء إلى وجوب الخروج على الإمام الفاسق الجائر، ولو أدى ذلك إلى قتلهم جميعاً.[2]

أما الزيدية فيجوز عندهم وجود أكثر من إمام واحد في وقت واحد في قطرين مختلفين، وتقول الزيدية بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، إذ لا يشترط أن يكون الإمام أفضل الناس جميعاً بل من الممكن أن يكون هناك للمسلمين إمام على جانب من الفضل مع وجود من هو أفضل منه، على أن يرجع إليه في الأحكام ويحكم بحكمه في القضايا التي يدلي برأيه فيها، ويقولون بوجوب الخروج على الإمام الظالم الجائر وأنه لا تجب طاعته.[3]

وأما المتأخرون من الإباضية فلا يوجبون الخروج على الإمام الجائر ولا يمنعونه، وإنما يجيزونه، فإذا كانت الظروف مواتية، والمضارّ فيه قليلة، فإن هذا الجواز يميل إلى الوجوب، وإذا كانت الظروف غير مواتية والمضار المتوقعة كثيرة والنتائج غير

---

(1) اطفيش، شرح النيل ج14 ص494.

(2) انظر: علي بن إسماعيل الأشعري الشهير بـ (أبي الحسن الأشعري)، ت: 324هـ، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص451. عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ابو منصور، ت: 429هـ، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، الطبعة: الثانية 1977م دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص55. محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر احمد الشهرستاني، ت: 548هـ، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر: 1404هـ، ج 1 ص 115. ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج4 ص132 وما بعدها.

(3) المرتضى، **البحر الزخار**، ج1 ص40. و ج1 ص95. و ج6 ص382. و ج6 ص386. أحمد بن قاسم العنسي الصنعاني، **التاج المذهب لأحكام المذهب**، وهو من متأخري فقهاء الزيدية، انتهى من تأليف " التاج المذهب " عام 1358 هـ، مكتبة اليمن، صنعاء، ج4 ص411.

مؤكدة فإن هذا الجواز يميل إلى المنع، ومع كل هذا فإن الخروج لا يمنع في أي حال، والكتمان مرغوب فيه على جميع الأحوال ما دام الحاكم ظالماً.

قال أطفيش: "إن العلماء اختلفوا في الخروج على السلاطين الظلمة على ثلاثة مذاهب فذهبت الأشعرية إلى تحريم الخروج عليهم، وذهبت الخوارج إلى وجوب الخروج عنهم على الضعيف والقوي حتى قال قائلهم:

أبا خالد انفر فلست بخالد ... وما جعل الرحمن عذرا لقاعد

أتزعم أن الخارجي على الهدى ... وأنت مقيم بين عاص وجاحد

وذهب أصحابنا إلى جواز الأمرين لقوله ﷺ : (فعيشوا تحتهم حراثين فدادين)[1]".

وفرَّق الإباضية بين مرتكب الكبيرة وغيره، وفرَّقوا بين الكبيرة التي فيها حدٌّ، وبين غيرها مما لا حدّ فيها، فقالوا: "وإذا فعل المتولى كبيرة إماماً أو غيره، فقيل: يبرأ منه ثم يستتاب، فإن أصر برئ منه، واختاره بعضهم، والصحيح عندي الأول، فإن تاب الإمام فهو إمام إلا إن كانت كبيرة مما فيه حد، كالزنى والسرقة، أو كان قد لاعن زوجته، أو شهد زوراً، أو قتل نفساً بغير حق ولا تأويل، فتوبته تقبل ولا يرجع إماماً، فإذا فعل ذلك أقام المسلمون إماماً يحده، وقيل: يبقى إماماً إن تاب وأصلح، ولولي المقتول قتله، ولزمه القود، ولا يسقط عنه كونه إماماً يجب عليه، فإذا أحدث الإمام وحارب، وكان المسلمون غالبين قتلوه، وولوا غيره كما فعلوا بعثمان، وإن لم يكونوا غالبين فلا يجوز أن يقاتلوه حتى يقدموا إماماً يقاتلون معه، كفعل أهل النهروان في علي، وإن رجع رافضاً أو خارجياً أو مخالفاً أو استعمل الظلمة والفسقة استتيب، فإن أبى عزل، وإن حارب حورب، وكذا إن عاند، ويحمل على الصواب إذا رئي منه ما لا يعرف أنه صواب أو خطأ".[2]

---

(1) اطفيش، **شرح النيل وشفاء العليل**، ج14 ص311. واما حديث: (فعيشوا تحتهم حراثين فدادين) فلم اعثر عليه.

(2) المصدر السابق، ج14 ص343.

وقد ذكر الجصاص ما يدل على أن أبا حنيفة، كان يرى جواز الخروج على الإمام الجائر، ومناصرة من هو أفضل منه لإمامة المسلمين وسياستهم، قال الجصاص: " وكان مذهبه مشهوراً في قتال الظلمة وأئمة الجور، ولذلك قال الأوزاعي: " احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله، وكان من قوله: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض بالقول، فإن لم يؤتمر له فبالسيف، على ما روي عن النبي ﷺ. وسأله إبراهيم الصائغ وكان من فقهاء أهل خراسان ورواة الأخبار ونساكهم عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال: " هو فرض " وحدثه بحديث عن عكرمة عن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أفضل الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله)[1]؛ فرجع إبراهيم إلى مرو، وقام إلى أبي مسلم صاحب الدولة فأمره ونهاه وأنكر عليه ظلمه وسفكه الدماء بغير حق، فاحتمله مراراً ثم قتله. وقضيته في أمر زيد بن علي مشهورة، وفي حمله المال إليه، وفتياه الناس سراً في وجوب نصرته والقتال معه، وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن حسن، وقال لأبي إسحاق الفزاري حين قال له: لم أشرت على أخي بالخروج مع إبراهيم حتى قتل ؟ قال: مخرج أخيك أحب إلي من مخرجك"[2].

وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الإمام الجائر بأدلة كثيرة أذكر منها:

1- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[3].

وجه الدلالة: طلب الله تعالى من رسوله ﷺ اتباع ما أُنزل إليه من الحق وهو القرآن الكريم، وحذره من اتباع أهل الإثم والظلم، أو اتباع أهل الكفر، إذ الآثم صاحب الإثم، والكفور الكافر[4].

(1) رواه الحاكم في المستدرك حديث رقم: 4884، ج3 ص215، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وقال الهيثمي: "رواه الطبراني وفيه ضعف"، الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج9 ص268.

(2) الجصاص، **احكام القرآن** ج3 ص100 ـ 101.

(3) الإنسان/24.

(4) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج19 ص149، قال القرطبي: " ولا تطع منهم آثما أي: ذا إثم، أو كفوراً: أي لا تطع الكفار".

ويُرد عليهم: بأن (أو) هنا بمعنى (و)، فيكون المعنى: ولا تطع منهم آثماً وكفوراً، ولا خلاف في أن الكافر لا يجوز السكوت على حكمه للمسلمين.[1]

2- قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[2].

وجه الدلالة: دلَّ قوله تعالى: ﴿ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ على أن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يُقبل منهم أوامر الله تعالى وأحكامه ولا يؤتمنون عليها؛ فلا يكونون أئمة في الدين، فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق وأنه لا يكون خليفة، وأن من نصب نفسه في هذا المنصب وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته، وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم.[3] ومثل هذا لا يجوز السكوت على حكمه ويجب خلعه.

ويُردّ عليهم: بأن المقصود بـ (عهدي) في الآية نبوتي، وهي قطعاً لا تكون في الظالمين.[4]

3- استدلوا من الأحاديث بقوله ﷺ: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)[5].

وجه الدلالة: دلَّ الحديث على أنه لا يجوز لمسلمٍ أن يتبع أحداً كائناً من كان على ضلالة، والإمام الجائر يتبع الضلالة ويحكم بها، فلا طاعة له شرعاً، فإذا ثبت عدم جواز طاعته، كان واجب المسلمين خلعه واتباع من يُسمع له ويُطاع.

(1) انظر: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، ت: 310هـ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** واشتهر بـ (**تفسير الطبري**)، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ج29 ص224. والإمام الطبري مجتهد ومفسر ومؤرخ ومحدث الإمام، ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها، وكان مجتهداً في أحكام الدين لا يقلد أحداً، بل قلده بعض الناس وعملوا بأقواله وآرائه فسمي مذهبه بالمذهب الجريري أو الطبري.

(2) البقرة/124.

(3) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج3 ص100 ـ 101.

(4) **الطبري**، تفسير الطبري، ج1 ص530.

(5) اخرجه احمد في مسنده، حديث رقم: 1095، ج1 ص131، وأخرجه وابن حبان في صحيحه، حديث رقم: 4568، ج10 ص430. واخرجه الحاكم في المستدرك حديث رقم:5870، ج3 ص501، وذكره السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 9903، ورمز له بالصحة.

ويُردّ عليهم: أنه لا دلالة في الحديث على جواز الخروج على الإمام، وغاية ما يدل عليه وجوب طاعة الإمام، وهذا لا خلاف فيه.

4- واستدلوا بقوله ﷺ: (مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيد)[1] .

وجه الدلالة: دلَّ الحديث على أن المسلم مطالب بالدفاع عن ماله، كما هو مطالب بالدفاع عن نفسه وعرضه، وأنه إذا قتل أثناء ذلك نال درجة الشهادة، ولا شك أن الحاكم الظالم لا يتورع عن أخذ المال، بل وسفك الدماء، ومثل هذا قتاله واجب، والسكوت على حكمه قبول بالظلم الذي حرمه الله تعالى على نفسه، وجعله بين الناس محرماً.

ويُرد عليهم: بأن الحديث لا يدل على جواز الخروج على الإمام الجائر وخلعه، وإنما يدل على جواز الدفاع عن النفس والعرض والمال، بل والحث على ذلك، وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء، ولكن هذا يتم بشكل فردي يقوم به المظلوم في وجه الظالم، وأما الخروج على الإمام فهو أمر مختلف تماماً، إذ يقوم به جماعة من الناس ذوو منعة وقوة، بقصد سياسي هو إسقاط نظام الحكم المتمثل بالإمام، وتولية آخر مكانه، وهذا فيه مخاطرة عظيمة على المسلمين ودمائهم، أشد من انحراف الحاكم وظلمه.

5- واستدلوا بما قاله أبو بكر رضي الله عنه في خطبته عندما بويع للخلافة: "أما بعد أيها الناس فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني ... إلى قوله: أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[2].

---

(1) أخرجه البخاري، كتاب: المظالم، باب: من قاتل دون ماله، الحديث رقم: 2348، ج2 ص877. وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره..، حديث رقم: 141 ج1 ص124.

(2) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، ت: 774هـ، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، ط: بلا، ج 5 ص 248. قال ابن كثير: "وهذا إسناد صحيح". عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد الشهير بـ(ابن هشام)، ت: 213هـ، **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة: الأولى، دار الجيل، بيروت، سنة النشر: 1411هـ، ج6 ص82. الطبري، **تاريخ الطبري**، ج2 ص237 ـ 238.

وجه الدلالة: أن أبا بكر رضي الله عنه طلب منهم أن يقوّموه إذا أخطأ، ومن أساليب التقويم الإزالة عن الحكم إن لم يرتدع ويعود إلى صوابه، وكان هذا بحضور الصحابة كلهم، ولم يعترض أحد منهم على كلام الخليفة، فكان بمثابة الإجماع.

ويُرد عليهم: بأن أبا بكر رضي الله عنه طلب منهم أن يصوّبوه إذا أخطأ، ولم يطلب منهم أن يخرجوا عليه، فلا دلالة في هذا النص على ما ذهبوا إليه، وإنما غاية ما يدل عليه وجوب نصح الإمام إذا ما احتاج إلى النصح.

6- الخوارج على ما عُرف عنهم يُكفرون مرتكب الكبيرة، ولا فرق في هذا عندهم بين حاكم ومحكوم، فالإمام الذي يرتكب كبيرة عندهم يجب الخروج عليه وإزاحته عن سدة الحكم لكفره.

ويُرد عليهم : بأنه لم يثبت أن مرتكب الكبيرة كافر، فلا حجة فيما ذهبوا إليه.

الرأي الراجح:

يترجح لدي بعد العرض السابق إنه لا يجوز بحال من الأحوال إنكار منكر الإمام المسلم بالسيف، وهذا فيما إذا ترجح أن نتيجة هذا الفعل ستؤول إلى ما هو أعظم مفسدة من السكوت أو النصح باللسان، فهنا يُكتَفَى بإنكار منكره بالقلب واللسان؛ وذلك أنَّ الضرر الواقع على جمهور المسلمين من الخروج عليه، أشد من انحراف الحاكم وظلمه، فإن السيف إذا وقع بين الأمة وقعت بسببه مفاسد كثيرة، فالإمام لا بد وأن ينحاز له كثيرون معه، وخاصة إذا كانت الشوكة بيده، كالسلاح، والجيوش، وهؤلاء حتما سيتعصبون له، ومن ذا يستطيع أن يصل إلى الإمام دون أن يقع القتل في مسلمين كثيرين يتترس بهم الإمام؟.

ومن هنا، فإن القول بحرمة الخروج على الإمام الجائر بقوة السلاح، هو ما يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية وحرصها على حقن دماء المسلمين، ففي فتح هذا الباب بلاء عظيم وخطر جسيم، فَسداً لذرائع القتل منعت شريعتنا الخروج على الحاكم الظالم.

ولنعلم أن كلمة الحق أقوى من ظلم أي سلطان مهما كان، وصبر أهل الحق على حقهم، وتعرضهم للأذى في سبيله، وانتظارهم لفرج الله، ورحمته، عوامل رئيسة لانكسار الباطل، واندحاره مهما كان، فالسكوت ليس بسبب الخوف وإنما سداً لذريعة القتل والإفساد.

ونصيحة الإمام المسلم واجبة، ولكن ينبغي أن تكون سرًّا من غير تشهير ولا تعيير، للحديث الذي رواه الإمام أحمد عن شريح بن عبيد وغيره قال: "جلد عياض بن غنم صاحبَ دار حين فتحت، فأغلظ له هشام بن حكيم القول حتى غضب عياض، ثم مكث ليالي، فأتاه هشام بن حكيم فاعتذر إليه، ثم قال هشام: ألم تسمع بقول رسول الله ﷺ: (إن من أشد الناس عذاباً أشدهم عذاباً في الدنيا للناس). فقال عياض بن غنم: يا هشام بن حكيم قد سمعنا ما سمعت، ورأينا ما رأيت، أو لم تسمع رسول الله ﷺ يقول: (من أراد أن ينصح لذي سلطان بأمر فلا يبد له علانية، ولكن ليأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك، وإلا كان قد أدى الذي عليه؟)"[1].

وفي هذا المعنى أيضاً حديث شقيق عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: قِيلَ لَهُ: أَلاَ تَدْخُلُ عَلَى عُثْمَانَ فَتُكَلِّمَهُ؟ فَقَالَ: أَتُرَوْنَ أَنّي لاَ أُكَلِّمُهُ إِلاّ أُسْمِعُكُمْ؟[2] وَاللّهِ لَقَدْ كَلّمْتُهُ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَهُ، مَا دُونَ أَنْ أَفْتَتِحَ أَمْراً لاَ أُحِبّ أَنْ أَكُونَ أَوّلَ مَنْ فَتَحَه[3]، وَلاَ أَقُولُ لأَحَدٍ، يَكُونُ عَلَيّ أَمِيراً: إِنّهُ خَيْرُ النّاسِ، بَعْدَ مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ: (يُؤْتَى بِالرّجُلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُلْقَى فِي النّارِ، فَتَنْدَلِقُ أَقْتَابُ بَطْنِهِ، فَيَدُورُ بِهَا كَمَا يَدُورُ الْحِمَارُ بِالرّحَى. فَيَجْتَمِعُ إِلَيْهِ أَهْلُ النّارِ، فَيَقُولُونَ: يَا فُلاَنُ مَا لَكَ؟ أَلَمْ تَكُنْ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ؟ فَيَقُولُ: بَلَى، قَدْ كُنْتُ آمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَلاَ آتِيهِ، وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَآتِيهِ)[4].

---

(1) رواه أحمد في مسنده، حديث رقم: 15369، ج3 ص403. قال الهيثمي: رواه أحمد ورجاله ثقات إلا أني لم أجد لشريح من عياض وهشام سماعاً وإن كان تابعياً. الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج5 ص229.

(2) بمعنى: اتظنون اني لا اكلمه إلا وانتم تسمعون، أو إلا بحضوركم. انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج13 ص51.

(3) يعني: لا اكلمه إلا مع مراعاة المصلحة بكلام لا يهيج به فتنة. وذلك أن المجاهرة بالإنكار على الأمراء في الملأ، يؤدي إلى الفتنة. انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج13 ص51.

(4) رواه مسلم واللفظ له، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله، وينهى عن المنكر ويفعله، حديث رقم: 2989، ج4 ص2290. ورواه البخاري صحيح حديث رقم: 3094، ج3 ص1191.

قال الإمام الشوكاني رحمه الله: "ولكن ينبغي لمن ظهر له غَلَطُ الإمام في بعض المسائل أن يُناصِحَه، ولا يُظهِر الشناعةَ عليه على رؤوس الأشهاد، بل كما ورد في الحديث أنه يأخذ بيده، ويخلو به، ويبذل له النصيحة، ولا يذل سلطان الله، وأنه لا يجوز الخروج على الأئمة - وإن بَلَغُوا في الظلم أي مبلغ - ما أقاموا الصلاة، ولم يظهر منهم الكفر البَواح، والأحاديث في هذا المعنى متواترة، ولكن على المأموم أن يطيع الإمام في طاعة الله، ويعصيه في معصية الله، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".[1]

أقول: هذا الذي ذكرته كله متعلق بالمسألة موضوع البحث، وهي الخروج على الإمام، وأما الدفاع عن النفس والعرض والمال، فهذا حق واجب على كل مسلم يُعتدى عليه، سواء صدر من الإمام أم من آحاد الناس، وهو موضوع مختلف عن مسألتنا التي بحثناها هنا.

المطلب التاسع: مشكلة حوادث السير وعلاج الإسلام لها

السَّيْرُ: تشتق كلمة السير من: سارَ يَسِيرُ سَيْراً ومَسِيراً. ويقال: سارَ القومُ يَسِيرُون سَيْراً ومَسِيراً إذا امتدّ بهم السَّيْرُ في جهة توجهوا لها، ويكون بالليل والنهار، ويستعمل لازماً ومتعديا، والسَّيَّارَةُ: القوم يسيرون، أُنِّث على معنى الرُّفْقَةِ أَو الجماعة[2].

فالسير إذن: هو مطلق السعي والمشي في الأرض.

والسائق: هو من يتولى تسيير المركبات وإن كان راكباً فيها كسائق السيارة ونحوها، كما يطلق على من يحث الدابة على السير دون أن يكون راكباً عليها.[3]

والشريعة جعلت المسير والسفر في الطرق وسيلة للرزق، ومجالاً للاعتبار والاتّعاظ، قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ[4]﴾، وقال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ[5]﴾

(1) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ت: 1250هـ، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، 1405هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4 ص556.

(2) انظر: الفراهيدي، **العين**، ج7 ص291. الفيومي، **المصباح المنير**، ج1 ص299. ابن منظور، **لسان العرب**، ج4 ص389.

(3) محمد قلعجي، **معجم لغة الفقهاء**، ص 238.

(4) آل عمران/137.

(5) العنكبوت/20.

والأصل في السير أنه مباح، لأن الله تعالى طلبه من عباده وحضهم عليه، على سبيل الندب والإباحة، وذلك بقوله جلَّ شأنه: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ﴾ وهو سبحانه لا يأمر عباده بحرام.

ويكون السير واجباً إذا لم يتم الواجب إلا به، كالمشي للجمعة، والحج، والجهاد، أو لإحقاق حق، أو إبطال باطل، والقاعدة في ذلك: أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وبكل حالٍ، سواء أكان هذا السير واجباً أم مباحاً، فإنه مأذون فيه لحاجة الناس إليه، وعدم استغنائهم عنه، ولأن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يأتي الحظر، ولكن هذا الإذن مقيد بشرط ألاّ يؤدي إلى الحرام، لأن ما أُذن فيه شرعاً من الأعمال ينبغي ألاّ يؤدي إلى إلحاق الضرر بالآخرين، فالحرية الشخصية تُقيد وقد تلغى عندما تتعارض مع حقوق الآخرين، وقد استدل فقهاؤنا على هذا الحكم بما روي عنه ﷺ أنه قال: (لا ضرر ولا ضرار)[1].

قال الصنعاني: وقد دل الحديث على تحريم الضرر... وهو معلوم عقلاً وشرعاً إلا ما دل الشرع على إباحته رعاية للمصلحة التي تربو على المفسدة[2].

قال ابن عبد البر: معنى لا ضرر: لا يدخل أحد على أحد ضرراً لم يدخله على نفسه، ومعنى لا ضرار: لا يضار أحد بأحد. وقيل لمالك ابن انس: ما الضرر والضرار فقال: ما أضر بالناس في طريق أو بيع أو غير ذلك.[3]

---

(1) رواه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب: القضاء في المرفق ج2 ص745. ورواه الحاكم في المستدرك وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ج2 ص66. ورواه البيهقي في سننه ج6 ص69. ولتفصيل أقوال العلماء في الحديث، انظر: ابن حجر العسقلاني، **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ج2 ص282.

(2) الصنعاني، **سبل السلام**، ج2 ص122. قال الصنعاني: " الضَّرَرُ ضِدُّ النَّفْعِ يُقَالُ: ضَرَّهُ يَضُرُّهُ ضُرًّا وَضِرَارًا وَأَضَرَّ بِهِ يَضُرُّ إضْرَارًا، وَمَعْنَاهُ لا يَضُرُّ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَيُنْقِصُهُ شَيْئًا مِنْ حَقِّهِ، وَالضِّرَارُ فِعَالٌ مِنْ الضُّرِّ أَيْ لا يُجَازِيهِ بِإِضْرَارٍ بِإِدْخَالِ الضُّرِّ عَلَيْهِ فَالضُّرُّ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ وَالضِّرَارُ الْجَزَاءُ عَلَيْهِ ".

(3) ابن عبد البر، **التمهيد**، ج20 ص158.

فالشرع أعطى للإنسان حرية التنقل والحركة، شريطة عدم الاعتداء على الآخرين، في أموالهم وأرواحهم، لأنها حقوق حفظها الشرع للإنسان، فيَحرم الاعتداء عليها إلا بحكم الشرع.[1]

ولذلك يشترط في السير المأذون فيه ألا يكون فيه تعدّ، والتعدي يكون بمخالفة قواعد السير، كأن يسرع سرعة غير معتادة، أو غير مسموح بها في ذلك المكان، أو يمر في طريق لم يؤذن له بالمرور فيه، أو أن يجاوز مساره إذا كان الطريق واسعاً فسيحاً محدد المسارات، ونحو ذلك من مخالفات الأنظمة وقواعد السير التي تنتج عنها حوادث كثيرة، تؤدي إلى قتل الأنفس البريئة[2].

وحسب الإحصائيات العالمية فإن حوادث السير تؤدي سنوياً إلى وفاة أكثر من مليون شخص، وجرح أكثر من (20) مليوناً آخرين[3]، وهذا معناه أن عدد القتلى والجرحى من حوادث السير أكثر من عدد القتلى والجرحى من جراء الحروب العالمية، وهذا ما أكده التقرير الذي صدر في شهر حزيران عام 1998م عن اتحاد الجمعيات الدولية للصليب الأحمر والهلال الأحمر في جنيف، وهو أن حوادث الطرقات ستحتل من الآن وحتى العام 2020 م المرتبة الثالثة في أسباب الوفيات والعاهات في العالم، وقال التقرير الذي صدر في الوقت نفسه في جنيف ونيودلهي: إن السيارات تسببت خلال قرن من وجودها بوقوع 30 مليون ضحية، وشكلت في عام 1990م السبب التاسع للوفيات في العالم.[4]

أما الوطن العربي فإنه يفقد سنوياً أكثر من (20) عشرين ألف شخص، ويصل عدد الجرحى إلى أكثر من 200 ألف شخص، وفي الأردن تحديداً، فإن حوادث السير

---

(1) انظر: د. محمد راكان الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، 1987، ص47، وما بعدها. وللأمانة العلمية أقول: إن هذا الكتاب هو خير ما اطلعت عليه في هذا الموضوع، وانصح كل من يريد دراسة مشكلة المرور من وجهة النظر الفقهية الرجوع إليه.

(2) محمود صالح جابر، **سد ذرائع القتل**، ص308.

(3) نشرة صادرة عن لجنة الإعداد ليوم المرور العالمي 2002م، بعنوان: **سلامتك رهن إشارتك**، وهي عبارة عن مطوية توزعها إدارة السير ـ العلاقات العامة.

(4) انظر: صحيفة الرأي الأردنية الصادرة يوم 1998/6/25 م ص19.

والآثار الوخيمة الناتجة عنها، باتت تشكل مصدراً كبيراً للقلق، وهاجساً يؤرق عيون المواطنين بشكل دائم.[1]

وتشير الإحصائيات الصادرة عن مديرية الأمن العام في الأردن، إلى زيادة عدد الحوادث والوفيات كل عام، والجدول رقم (3- 2) يبين لنا عدد الحوادث، وعدد القتلى والجرحى الناتجة عن حوادث السير خلال الفترة 1991 – 2003م.

الجدول رقم (3 – 2)

يبين أعداد حوادث السير ونتائجها وأعداد المركبات المسجلة ومعدلات الخطورة لهذه الحوادث في المملكة للسنوات 1992م - 2003م[2]

السنة	عدد الحوادث	عدد الجرحى	عدد الوفيات	عدد المركبات المسجلة	نسبة الزيادة السنوية للحوادث	حادث / 10000 مركبة	جريح / 10000 مركبة	وفاة / 10000 مركبة	❖❖ معدل الخطورة
1993	24799	11754	440	291347	%18.3 +	851.2	403.4	15.1	0.49
1994	26837	12516	443	304893	% 8.2 +	880.2	410.5	14.5	0.48
1995	28970	13184	469	321373	% 8.0 +	901.4	410.2	14.6	0.47
1996	33784	15375	552	342337	%16.6 +	986.9	449.1	16.1	0.47
1997	39005	16259	577	362811	%15.4 +	1075.1	448.1	15.9	0.43
1998	43343	17177	612	389196	%11.1 +	1113.6	441.4	15.7	0.41
1999	50330	19015	676	418433	%16.1 +	1202.8	454.4	16.2	0.39
2000	52796	18842	686	473339	% 4.9 +	1115.4	389.6	14.5	0.37
2001	52662	18832	783	509832	% 0.3 –	1032.9	369.4	15.4	0.37
2002	52913	17381	758	535112	% 0.5 +	988.8	324.8	14.2	0.34
2003	62115	18368	832	568096	% 17.4 +	1093.4	323.3	14.6	0.31

بتحليل هذا الجدول يتبين لنا الأمور الآتية[3]:

1- بلغ عدد حوادث السير التي سجلت في المملكة خلال السنوات العشر الماضية (373496) حادثاً، نتج عنها (153630) جريحاً و (5626) حالة وفاة.

(1) لجنة الإعداد ليوم المرور العالمي 2002م، **سلامتك رهن إشارتك**، إدارة السير - العلاقات العامة.

(2) عوض محمد الشعيبات، **واقع حوادث السير في المملكة من عام 1992م - 2003م**، مديرية الأمن العام، إدارة السير، قسم الإحصاءات، ص4.

(3) نقيب: عوض محمد الشعيبات، **واقع حوادث السير في المملكة من عام 1992م - 2003م**، ص5.

2- ارتفع عدد حوادث السير بنسبة (151.1%) والجرحى بنسبة (76.4%) والوفيات بنسبة (101.8%) وذلك خلال عام 2001 مقارنة مع السنة الأولى من النشرة عام 1992. ويعود السبب في ذلك إلى ازدياد أعداد السكان والمركبات في المملكة حيث إنه وبناءً على النشرة الإحصائية المعدة من قبل دائرة الإحصاءات العامة، وإحصائية إدارة ترخيص السواقين والمركبات فقد زاد عدد السكان بنسبة (34.8%) والمركبات بنسبة (84.5%) وذلك خلال نفس الفترة أعلاه.

3- أعلى نسبة للزيادة السنوية للحوادث ظهرت خلال عام 1993م، حيث بلغت (18.3%) وقد يعود السبب في ذلك إلى الأوضاع التي شهدتها المنطقة خلال فترة التسعينات ـ حرب الخليج الأولى وما تبعها من نزوح إلى الأردن ـ ما رافقها من زيادة مفاجئة في أعداد السكان والمركبات.

4- خلال السنوات العشر الماضية يعتبر عام 2001م العام الوحيد الذي يظهر فيه نقص في أعداد الحوادث بمقارنته مع العام الذي سبقه، حيث بلغت نسبة النقص (0.3%).

5- بالرغم من النقص في أعداد الحوادث في عام 2001، إلا أنه ظهر أن هناك زيادة غير طبيعية في أعداد الوفيات، حيث بلغت نسبة الزيادة (14.1%).

6- بلغت الزيادة في عدد الحوادث خلال عام 2003م حداً غير مسبوق وبنسبة زيادة بلغت +17.4%، وارتفع عدد الجرحى عن العام الذي سبقه إلى أكثر من 1000 جريح، كما ازداد عدد القتلى عن العام الذي سبقه بـ (74) قتيلاً.

7- خلال عام 2003م حصل (62115) حادثاً، أي بمعدل (170) حادثاً يومياً تقريباً، وهذا معناه (7) حوادث كل ساعة تقريباً.

نتج عن هذه الحوادث (18368) جريحاً، أي بمعدلٍ يومي مقداره (50) جريحاً تقريباً، وتسببت هذه الحوادث بوفاة (832) شخصاً أي بمعدل (9) حالات وفاة كل أربعة أيام تقريباً.

وفي أحدث تصريح لوزير الصحة الأردني سعيد دروزة أكد: أن عدد إصابات حوادث الطرق في العالم تتجاوز (104) آلاف إصابة يومياً، من بينهم أكثر من (3000) حالة وفاة، و(15000) يصابون بالعجز الدائم... وأشار الوزير إلى أنه إذا استمرت المعدلات العالمية لإصابات الطرق في التصاعد بنفس الوتيرة فقد تتجاوز نسبة زيادة الوفيات والعجز الناجمة عن حوادث الطرق 60% بحلول عام 2020م.[1]

وأسباب ازدياد الحوادث كما أشار الدكتور الدغمي تعود لأسباب ثلاثة هي[2]:

أولاً: الطريق. **ثانياً**: المركبة. **ثالثاً**: الإنسان.

وبين الدكتور الدغمي أن الطريق يدخل كعامل مساعد في حوادث الطرق، حيث يؤدي ضيق الطرق وخشونتها وتواجد المنعطفات الخفية، وعدم وضع الإشارات المرورية بصورة صحيحة، إلى التسبب بالحوادث المرورية المختلفة، وأما الحوادث الناتجة بسبب أخطاء في المركبة فإنها لا تتجاوز 6 – 8% من مجموع حوادث الطرق، بينما تشكل الأخطاء البشرية الناتجة عن سوء تصرف الإنسان على الطريق أعلى نسبة في الحوادث المرورية.[3]

وهذا ما أكدته الإحصائيات الصادرة عن دائرة السير، حيث خلصت إلى أن الإنسان هو العنصر الأساسي في وقوع الحوادث، والجدول رقم (3- 3) ورقم (3- 4) يوضحان ذلك.

(1) انظر: صحيفة العرب اليوم الأردنية، الصادرة يوم 2004/4/8م، ص9.

(2) الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، ص12.

(3) الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، ص13 ـ 14.

الجدول رقم (3 - 3)
يبين عدد الحوادث التي وقعت في المملكة، حسب نوع الحادث
وما نتج عنه من قتلى وجرحى خلال العام 2000م[1]

نوع الحادث	الحوادث		الوفيات		الجرحى	
	عدد	نسبة٪	عدد	نسبة٪	عدد	نسبة٪
صدم	40890	77.7	266	34	8996	47.8
دهس	5525	1.5	316	40.4	5543	29.4
تدهور	2582	4.9	152	19.4	3050	16.2
أخرى	3665	6.9	49	6.3	1243	6.6
المجموع	52662	100	783	100	18823	100

ومن هذا الجدول يتبين لنا بأن حوادث الدهس هي الأكثر خطورة من بين أنواع الحوادث المرورية الأخرى، إذ إنه وعلى الرغم من أن هذه الحوادث لا تشكل إلا نسبة 10.5% من مجموع الحوادث المرورية إلا أنها تسببت في 40% من مجموع الوفيات، و29% من مجموع الجرحى، وهذا يبين بوضوح ارتفاع نسبة الخطأ البشري.

وتؤكد الإحصائيات بأن ما نسبته (99.78%) من حوادث السير يعود سببه إلى الأخطاء البشرية، منها (90.96%) أخطاء سائقين، و(9.09%) أخطاء مشاة، والجدول الآتي يبين ذلك.[2]

(1) لجنة الإعداد ليوم المرور العالمي 2002م، **سلامتك رهن إشارتك**، إدارة السير ـ العلاقات العامة.

(2) لجنة الإعداد ليوم المرور العالمي وأسبوع المرور العربي 2003م، **لا تنشغل بغير الطريق**، إدارة السير ـ العلاقات العامة .

الجدول رقم (3 - 4)

يبين الأخطاء البشرية التي وقع بها السائقون خلال العام 2000م[1]

أهم أخطاء السائقين	العدد	النسبة المئوية
اتخاذ مسرب خاطئ	10219	17.9
التتابع القريب	10213	17.9
عدم إعطاء أولوية المرور للمركبات	5176	9.1
الرجوع للخلف بشكل خاطئ	3126	5.5
عدم إعطاء أولوية المرور للمشاة	1903	3.3
الانعطاف بشكل خاطئ	1642	2.9
الدوران بشكل خاطئ	856	1.5
التجاوز الخاطئ	672	1.2
تجاوز الإشارة الضوئية الحمراء	566	1.0
الوقوف الخاطئ	316	0.6
المسير بعكس اتجاه السير	139	0.2

وأكد مدير إدارة السير العقيد محمد المعايطة أن مشكلة حوادث السير تعتبر قضية إنسانية، نظراً لما تسببه من معاناة نفسية مستمرة للأشخاص الذين يتعرضون للإصابات أو التشوهات الدائمة، وتعتبر مشكلة اجتماعية واقتصادية بسبب ما توقعه من خسائر على مستوى الفرد والمجتمع.[2]

وأما عن الخسائر الاقتصادية الناجمة عن حوادث السير فتشير الإحصائيات إلى أنها بلغت خلال عام 2002م أكثر من (160) ألف دينار.[3]

والإحصائيات الصادرة عن مديرية الأمن العام ـ إدارة السير ـ تؤكد بأن الجزء الأكبر من الأخطاء البشرية، سببه السرعة الزائدة، أو القيادة بطيش وإهمال وعدم انتباه.

(1) لجنة الإعداد ليوم المرور العالمي 2002م، **سلامتك رهن إشارتك**، إدارة السير ـ العلاقات العامة.

(2) صحيفة العرب اليوم الأردنية الصادرة يوم 2004/4/8م، ص9.

(3) لجنة الإعداد ليوم المرور العالمي وأسبوع المرور العربي 2003م، **لا تتشغل بغير الطريق**، إدارة السير ـ العلاقات العامة.

وأكد رئيس قسم المعلومات في إدارة السير، بأن السرعة هي من أهم الأسباب التي تؤدي إلى وقوع حوادث السير، وأن نسبة 22% من القتلى، و13% من الجرحى تكون بسبب تجاوز السرعة المقررة، وفي هذا إشارة إلى خطورة الحوادث الناتجة عن السرعة الزائدة، إذ إن تجاوز السرعة المحددة على الطرق يُعدُّ من أهم الأسباب التي ينتج عنها خسائر كبيرة في الأنفس والأموال.

وفي نشرة خاصة صدرت عن مديرية الأمن العام ـ إدارة السير ـ العلاقات العامة ـ تضمنت هذه النشرة المعلومات الهامة الآتية:[1]

1- إن عدم الانتباه لفترة ثانية واحدة أثناء قيادتك للمركبة بسرعة 115كم/ساعة تساوي قيادتك للسيارة وأنت مغمض العينين لمسافة 30 متراً.
2- إن زيادة معدل السرعة عن 100كم/ساعة إلى 120كم/ساعة على الطرق الخارجية يزيد أعداد الوفيات بمعدل الضعف.
3- إن قوة الصدمة أثناء السير بسرعة 100 كم/ساعة، تعادل قوة السقوط من ارتفاع 31 طابقاً.
4- إن زيادة السرعة إلى الضعف يؤدي إلى زيادة مسافة الوقوف التي يحتاجها السائق إلى أربعة أضعاف.
5- إن زيادة سرعة المركبة داخل المدن بمعدل 10 كم/ساعة فوق سرعة 60 كم/ساعة، يزيد من خطر التسبب بحادث ينتج عنه إصابات بشرية بمعدل أربعة أضعاف.
6- إن احتمالية وفاة أحد المشاة عند وقوع حادث على سرعة 40 كم/ ساعة لا تزيد عن 30% في حين تصل هذه الاحتمالية إلى 90% على سرعة 60كم/ساعة.
7- تشير التجارب العالمية إلى أن تخفيض معدل السرعة على الطريق بمعدل 10كم/ساعة يؤدي إلى تخفيض عدد الإصابات بنسبة 3%.

(1) لجنة الإعداد ليوم المرور العالمي وأسبوع المرور العربي، 2002م، **تمهل**.

وقد نبهت الشريعة الإسلامية إلى الأخطار الناجمة عن السرعة، فأشارت إلى ضرورة الاعتدال في السير وعدم المزاحمة.

ولا ينحصر معنى الاعتدال في السير بالمشي على الأقدام فقط، بل يشمل كل حركة يتحركها الإنسان، بصرف النظر عن الوسيلة التي يستخدمها في سيره، سواء أكانت على الدواب أم بوسائط النقل الحديثة المختلفة في هذا العصر.

وتحقيقاً لهذه التوجهات فقد روى البخاري ومسلم واللفظ للبخاري عن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ دَفَعَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ عَرَفَةَ فَسَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ وَرَاءَهُ زَجْرًا شَدِيدًا وَضَرْبًا وَصَوْتًا لِلإِبِلِ، فَأَشَارَ بِسَوْطِهِ إِلَيْهِمْ وَقَالَ: (أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ فَإِنَّ الْبِرَّ لَيْسَ بِالإِيضَاعِ) [1].

قال ابن حجر في شرح الحديث: "بَيَّن النبي ﷺ أن تكلف الإسراع في السير ليس من البر ـ أي مما يتقرب به إلى الله ـ ومن هذا أخذ عمر بن عبد العزيز قوله لما خطب بعرفة: ليس السابق من سبق بعيره وفرسه، ولكن السابق من غفر له"[2].

قال النووي: قوله ﷺ: (عَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ)، هذا إرشاد إلى الأدب والسنة في السير تلك الليلة، ويلحق بها سائر مواضع الزحام[3].

وقال ابن حجر: المراد السير بالرفق وعدم المزاحمة[4].

وروى البخاري: عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ: سُئِلَ أُسَامَةُ وَأَنَا جَالِسٌ كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ حِينَ دَفَعَ، قَالَ: كَانَ يَسِيرُ الْعَنَقَ فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ، قَالَ هِشَامٌ: وَالنَّصُّ فَوْقَ الْعَنَقِ، قَالَ أَبُو عَبْد اللَّهِ: فَجْوَةٌ: مُتَّسَعٌ، وَالْجَمِعُ فَجَوَاتٌ"[5].

---

(1) رواه البخاري كتاب الحج، باب: أمر النبي ﷺ بالسكينة عند الإفاضة وإشارته إليهم بالسوط، حديث رقم: 1587، ج2 ص601. ومعنى الإيضاع كما قال البخاري: الإسراع في السير. ورواه مسلم، كتاب الحج، باب: استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع في رمي جمرة العقبة يوم النحر، حديث رقم: 1282، ج2 ص931.

(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج3 ص522.

(3) النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج9 ص27.

(4) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج3ص522.

(5) رواه البخاري، كتاب الحج باب: السير إذا دفع من عرفة، حديث رقم: 1583، ج2 ص600.

قال ابن حجر في شرح الحديث: "(الْعَنَقِ) هو السير السهل الذي بين الإبطاء والإسراع، وقيل: هو سير سهل في سرعة. وقوله: (نَصَّ) أي أسرع، والفجوة: المكان المتسع"[1].

أقول: إذا كان ﷺ يأمر بالسكينة في السير وعدم المزاحمة، في عبادة من أهم العبادات هي الحج، وفي موضع يندب فيه الإسراع وهو النفرة من عرفة إلى مزدلفة، فماذا نقول لأولئك الذين يسرعون ويزاحمون الناس في الأعراس، أو عند فوز فريقهم بلعبة من الألعاب، أو حتى بغير سبب اللهم إلا أن يكون الإزعاج، أو إظهاراً لمهارتهم أمام الفتيات.

ومن توجيهات القرآن الكريم في كيفية سير المؤمنين قوله تعالى: **﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا[2]﴾**.

ولا يخفى أن المشي الهون لا ينحصر بالمشي على الأقدام بل يشمل كل أنوع السير وبأي وسيلة كانت.

قال القرطبي: "الهون مصدر الهين وهو من السكينة والوقار. وفي التفسير: يمشون على الأرض حلماء متواضعين، يمشون في اقتصاد. والقصد والتؤدة وحسن السمت من أخلاق النبوة".[3]

ومن التوجيهات الربانية كذلك ما جاء في قوله تعالى على لسان لقمان الحكيم: **﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ[4]﴾**، فقد رسم لقمان الحكيم عليه السلام لابنه الخلق الكريم الذي ينبغي أن يكون عليه في حياته، وفي كيفية تعامله مع الآخرين، فقال: **﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾** أي توسط فيه، القصد: هو التوسط بين الإسراع والبطء.

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج3 ص518. ونقل ابن حجر عن ابن عبد البر قوله: "في هذا الحديث الجمع بين المصلحتين من الوقار والسكينة عند الزحمة، ومن الإسراع عند عدم الزحام، وفيه أن السلف كانوا يحرصون على السؤال عن كيفية أحواله ﷺ في جميع حركاته وسكونه ليقتدوا به في ذلك".

(2) الفرقان/63.

(3) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج13ص68. وانظر: الطبري، **تفسير الطبري**، ج19 ص33.

(4) لقمان/19.

قال القرطبي: أي لا تدب دبيب المتماوتين ولا تثب وثب الشطار[1].

وقال الشوكاني: إذا مشى مستوياً لا يدب دبيب المتماوتين ولا يثب وثب الشياطين.[2]

والسرعة ليست محمودة إلا إذا كانت في طلب المغفرة والجنة لقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[3]. وهذا لا يكون في حوائج الدنيا ومتاعها، وإنما يكون في أعمال البر والتقوى التي تؤدي إلى رفع شأن صاحبها عند الله تعالى، دون أن تتسبب في إيذاء أحد من الخلق.

وأما السرعة في تحصيل أمور الدنيا وحوائجها بلا مبرر، فقد نبه ﷺ إلى أنها غير محمودة قال ﷺ: (الأَنَاة مِنَ اللَّهِ والْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ)[4].

قال الصنعاني: "الْعَجَلَةُ: هِيَ السُّرْعَةُ فِي الشَّيْءِ، وَهِيَ مَذْمُومَةٌ فِيمَا كَانَ الْمَطْلُوبُ فِيهِ الأَنَاةُ، مَحْمُودَةٌ فِيمَا يُطْلَبُ تَعْجِيلُهُ مِنْ الْمُسَارَعَةِ إلَى الْخَيْرَاتِ وَنَحْوِهَا، وَقَدْ يُقَالُ لا مُنَافَاةَ بَيْنَ الأَنَاةِ، وَالْمُسَارَعَةِ، فَإِنْ سَارَعَ بِتُؤَدَةٍ وَتَأَنٍّ فَيَتِمُّ لَهُ الأَمْرَانِ، وَالضَّابِطُ أَنَّ خِيَارَ الأُمُورِ أَوْسَطُهَا"[5].

والمسرع لن يستفيد - غالباً - من سرعته شيئاً، ويؤكد هذا ما ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إنَّ الْمُنْبَتَّ لاَ أرْضاً قَطَعَ، وَلاَ ظَهْراً أبْقَى)[6].

---

(1) القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج14 ص71.

وأما ما وصفت به عائشة رسول الله ﷺ بأنه: (كان إذا مشى أسرع)، فقال المناوي: "أُريد بذلك السرعة المرتفعة عن دبيب المتماوت امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ أي اعدل فيه حتى يكون مشياً بين مشيين لا يدب دبيب المتماوتين ولا يثب وثب الشطار... وقد كان ﷺ غاية في الهون والتأني وعدم العجلة". المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، ج5 ص161. والحديث كما قال المناوي: مرسل.

(2) الشوكاني: **فتح القدير**، ج4 ص239.

(3) آل عمران/133.

(4) رواه الترمذي، حديث رقم: 2012، وقال: هذا حديثٌ غريبٌ وقد تَكَلَّمَ بعض أهلِ الحديث في عبدِ المُهَيْمِنِ بنِ عَبَّاس بن سهل وَضَعَّفَهُ. انظر: الترمذي، **سنن الترمذي**، ج4 ص367. وقال الهيثمي: رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح. الهيثمي، **مجمع الزوائد** ج8 ص19.

(5) الصنعاني، **سبل السلام**، ج2 ص681.

(6) رواه البيهقي في سننه، حديث رقم: 4520، ج3 ص18. قال الهيثمي: ورواه البزار وفيه يحيى بن المتوكل أبو عقيل وهو كذاب. انظر: الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج1 ص62. وذكره السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 2509، =

قال ابن حجر: والمنبت: "أي الذي عطب مركوبه من شدة السير، مأخوذ من البت وهو القطع، أي صار منقطعاً لم يصل إلى مقصوده، وفقد مركوبه"[1].

فالحديث يدل على أن المسرع في أي أمر من الأمور لا يجني ما يقصده بالوقت الذي يريد، فسرعته قد تؤدي في الغالب إلى تلف مركوبه، وبالتالي إلى عدم قطع المسافة التي خطط لها.[2]

ومن الأساليب التي شرعها الإسلام للوقاية من حوادث السير الاهتمام بالطرق وسلامتها، وإزالة العوائق منها، وتخليصها من أسباب الأذى، وتهيئتها لعبور الناس والسير عليها، ويمكن أن نستدل على ذلك بما فعله الرسول ﷺ عام الفتح حين بعث رجلاً ليسهل الطريق أمام الجيش[3].

ويعتبر الاهتمام بالطرق، وسلامتها مما يؤذي المسلمين، من الأعمال الإيمانية المستحقة للثواب من وجهة النظر الإسلامية[4].

روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (الإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ، أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ)[5].

وروى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (وَيُمِيطُ الأَذَى عَنْ الطَّرِيقِ صَدَقَة)[6].

=وقال: ضعيف. قال العجلوني: "رواه البزار، والحاكم في علومه، والبيهقي، وابن طاهر، وأبو نعي، والقضاعي، والعسكري، والخطابي، واختلف في إرساله ووصله، ورجح البخاري في تاريخه الإرسال، وأخرجه البيهقي أيضاً والعسكري عن عمرو بن العاص رفعه، لكن بلفظ فإن المنبت لا سفرا قطع ولا ظهرا أبقى، وزاد: فاعمل عمل امرئ يظن أن لن يموت أبداً واحذر حذراً تخشى أن تموت غداً وسنده ضعيف". انظر: العجلوني، **كشف الخفاء**، ج2 ص284.

(1) ابن حجر، **فتح الباري**، ج11 ص297.

(2) انظر: الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، ص37.

(3) انظر: عبد الله بن غالب الكلبي الخزاعي، **تخريج الدلالات السمعية**، ص439، نقلاً عن الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، ص21.

(4) انظر: محمود صالح جابر، **سد ذرائع القتل**، ص310. الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، ص19 ـ 24.

(5) رواه مسلم كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، حديث رقم: 35، ج1ص63.

(6) رواه البخاري، كتاب المظالم، باب: إماطة الأذى، ج2 ص871.

قال النووي: إماطة الأذى عن الطريق: أي تنحيته وإبعاده، والمراد بالأذى: كل ما يؤذي من حجر أو مدر أو شوك أو غيره[1].

وروى مسلم في صحيحه عدة أحاديث في فضل إزالة الأذى عن الطريق **منها** [2]:

1- ما روي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنّ رَسُولَ اللّهِ ﷺ قَالَ: (بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ، وَجَدَ غُصْنَ شَوْكٍ عَلَى الطّرِيقِ، فَأَخّرَهُ، فَشَكَرَ اللّهُ لَهُ، فَغَفَرَ لَهُ).

2- وعَنْه أيضاً قَالَ: قال: رَسُولُ اللّهِ ﷺ: (مَرّ رَجُلٌ بِغُصْنِ شَجَرَةٍ عَلَى ظَهْرِ طَرِيقٍ، فَقَالَ: وَاللّهِ لأُنَحّيَنّ هَذَا عَنِ الْمُسْلِمِينَ لاَ يُؤْذِيهِمْ؛ فَأُدْخِلَ الْجَنّةَ).

3- وعَنْه عَنِ النّبِيّ ﷺ قَالَ: (لَقَدْ رَأَيْتُ رَجُلاً يَتَقَلّبُ فِي الْجَنّةِ، فِي شَجَرَةٍ قَطَعَهَا مِنْ ظَهْرِ الطّرِيقِ. كَانَتْ تُؤْذِي النّاسَ).

4- وعَنْ أَبِي بَرْزَةَ الأَسْلَمِيّ قَالَ: قُلْتُ: يَا نَبِيّ اللّهِ عَلّمْنِي شَيْئاً أَنْتَفِعُ بِهِ. قَالَ: (اعْزِلِ الأَذَى عَنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ).

قال النووي: "هذه الأحاديث المذكورة في الباب ظاهرة في فضل إزالة الأذى عن الطريق، سواء كان الأذى شجرة تؤذي، أو غصن شوك، أو حجراً يعثر به، أو قذراً أو جيفة وغير ذلك، وإماطة الأذى عن الطريق من شعب الإيمان كما سبق في الحديث الصحيح، وفيه التنبيه على فضيلة كل ما نفع المسلمين وأزال عنهم ضرراً"[3].

فإزالة الأذى عن الطريق عبادة يتقرب بها العبد إلى ربه عز وجلّ، فيستحق بسببها دخول الجنة.

وعليه؛ فإن من يضع الأذى في الطريق يكون قد ارتكب عملاً مشيناً، وذنباً عظيماً، سواء أدى إلى إيذاء الناس أم لا، كما جاء في الأحاديث الصحيحة، ومنها:

---

(1) النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج2، ص6.

(2) انظر: مسلم، **صحيح مسلم**، ج2 ص2021 ـ 2022، كتاب البر والصلة والآداب، باب: فضل إزالة الأذى عن الطريق.

(3) النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج16 ص171.

ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (اتَّقُوا اللَّعَّانَيْنِ قَالُوا: وَمَا اللَّعَّانَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ أَوْ فِي ظِلِّهِمْ)[1].

قَالَ الْخَطَّابِيُّ: "الْمُرَاد بِاللَّعَّانَيْنِ الأَمْرَانِ الْجَالِبَانِ لِلَّعْنِ، الْحَامِلانِ النَّاسِ عَلَيْهِ وَالدَّاعِيَانِ إِلَيْهِ، وَذَلِكَ أَنَّ مَنْ فَعَلَهُمَا لُعِنَ وَشُتِمَ، يَعْنِي: عَادَةُ النَّاسِ لَعْنَهُ: فَلَمَّا صَارَا سَبَبًا أَسْنَدَ اللَّعْنَ إِلَيْهِمَا عَلَى طَرِيقِ الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ، قَالَ: وَقَدْ يَكُونُ اللاعِنُ بِمَعْنَى الْمَلْعُونِ، أَيْ: الْمَلْعُونُ فَاعِلُهُمَا فَهُوَ كَذَلِكَ مِنْ الْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ"[2].

وقال ابن القيم: "إِنَّهُ نَهَى عَنْ الْبِرَازِ فِي قَارِعَةِ الطَّرِيقِ وَالظِّلِّ وَالْمَوَارِدِ؛ لأَنَّهُ ذَرِيعَةٌ لاسْتِجْلابِ اللَّعْنِ كَمَا عَلَّلَ بِهِ ﷺ"[3].

ومن الأحاديث الجامعة في هذا المجال ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطُّرُقَاتِ، فَقَالُوا: مَا لَنَا بُدٌّ، إِنَّمَا هِيَ مَجَالِسُنَا نَتَحَدَّثُ فِيهَا، قَالَ: فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلا الْمَجَالِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهَا، قَالُوا: وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ، قَالَ: غَضُّ الْبَصَرِ، وَكَفُّ الأَذَى، وَرَدُّ السَّلامِ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهْيٌ عَنْ الْمُنْكَرِ)[4].

دل الحديث على حرمة الطريق، وأنها من المرافق العامة، التي هي ملك عام لجميع أفراد الأمة، وأنه لا يجوز للفرد أن يستأثر بها، وأن للطريق حقوقاً في الإسلام[5].

---

(1) رواه مسلم، كتاب الطهارة باب: النهي عن التخلي في الطرق والظلال، حديث رقم: 269، ج1ص226. قال الشوكاني: الْمُرَادُ بِالظِّلِّ الْمَوْضِعُ الَّذِي يَسْتَظِلُّ بِهِ النَّاسُ وَيَتَّخِذُونَهُ مَقِيلاً وَيَنْزِلُونَهُ لا كُلُّ ظِلٍّ. انظر: الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج1 ص113

(2) الشوكاني، **نيل الأوطار**، ج1 ص113.

(3) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص117.

(4) رواه البخاري كِتَاب الْمَظَالِمِ وَالْغَصْبِ، باب أَفْنِيَةِ الدُّورِ وَالْجُلُوسِ فِيهَا وَالْجُلُوسِ عَلَى الصُّعُدَاتِ حديث رقم: 2333، ج2 ص870. ورواه مسلم، كِتَاب اللباس والزينة، باب: النهي عن الجلوس في الطرقات، وإعطاء الطريق حقه، حديث رقم: 2121، ج3 ص1675.

(5) محمود صالح جابر، **سد ذرائع القتل**، ص311.

قال النووي: هذا الحديث كثير الفوائد وهو من الأحاديث الجامعة، وأحكامه ظاهرة، وينبغي أن يجتنب الجلوس في الطرقات لهذا الحديث، ويدخل في كف الأذى اجتناب الغيبة، وظن السوء، وإحقار بعض المارين، وتضييق الطريق، وكذا إذا كان القاعدون ممن يهابهم المارون أو يخافون منهم ويمتنعون من المرور في أشغالهم بسبب ذلك لكونهم لا يجدون طريقاً إلا ذلك الموضع.[1]

وروى مسلم أيضاً أن رسول الله ﷺ قال: (إِذَا سَافَرْتُمْ فِي الْخِصْبِ، فَأَعْطُوا الإِبِلَ حَظَّهَا مِنَ الأَرْضِ، وَإِذَا سَافَرْتُمْ فِي السَّنَةِ، فَأَسْرِعُوا عَلَيْهَا السَّيْرَ، وَإِذَا عَرَّسْتُمْ بِاللَّيْلِ، فَاجْتَنِبُوا الطَّرِيقَ، فَإِنَّهَا مَأْوَى الْهَوَامِّ بِاللَّيْلِ).[2]

قال النووي: "ومعنى الحديث: الحثُّ على الرِّفق بالدَّوابِّ، ومراعاة مصلحتها، فإن سافروا في الخصب، قلّلوا السَّير، وتركوها ترعى في بعض النَّهار، وأثناء السَّير، فتأخذ حظَّها من الأرض بما ترعاه منها، وإن سافروا في القحط، عجّلوا السَّير ليصلوا المقصد، وفيها بقيَّة من قوَّتها، ولا يقلّلوا السَّير فيلحقها الضَّرر، لأنَّها لا تجد ما ترعى، فتضعف ويذهب نقيُّها، وربما كلّت ووقفت... إلى أن قال: وهذا أدب من آداب السَّير والنُّزول، أرشد إليه ﷺ لأنَّ الحشرات، ودوابِّ الأرض من ذوات السُّموم والسِّباع تمشي في اللَّيل على الطُّرق لسهولتها، ولأنَّها تلتقط منها ما يسقط من مأكول ونحوه، وما تجد فيها من رمَّة ونحوها، فإذا عرَّس الإنسان في الطَّريق ربَّما مرَّ به منها ما يؤذيه، فينبغي أن يتباعد عن الطَّريق".[3]

---

(1) النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج14 ص102.

(2) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب: مراعاة مصلحة الدَّواب في السَّير، والنَّهي عن التَّعريس في الطَّريق، ج3 ص1525.

قال النووي في شرح الفاظ الحديث: " الْخِصْب: بكسر الخاء، وهو كثرة العشب، والمرعى، وهو ضدُّ الجدب، والمراد بالسَّنَةِ هنا: القحط، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ﴾ **الأعراف/130**، أي: بالقحوط. والتَّعريس: هو النُّزول في أواخر اللَّيل للنَّوم والرَّاحة، وقيل: هو النُّزول أيَّ وقت كان من ليل أو نهار". انظر: النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج3 ص69.

(3) النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج3 ص69 ـ 70.

وينقل الشوكاني أبياتَ شِعرٍ نَظَمَهَا شَيْخُ الإِسْلامِ ابْنُ حَجَرٍ جَمَعَت آدابَ الجلُوسِ التي شَمَلَتها الأحاديثُ الشريفةُ، حيث قال:

"جَمَعْـتُ آدَابَ مَـنْ رَامَ الْجُلُـوسَ عَلَـى	الطَرِيقِ مِنْ قَوْلِ خَيْرِ الْخَلْقِ إِنْسَانًا
افْشِ السَّلامَ وَاحْسِنْ فِي الْكَلامِ وَشَمِّت	عَاطِـسًا وَسَـلامًا رُدَّ إِحْـسَانًا
فِـي الْحَمْـلِ عَـاوِنْ وَمَظْلُومًـا أَعِـنْ	وَأَغِثْ لَهْفَانَ اهْدِ سَبِيلاً وَاهْدِ حَيْرَانَا
بِالْعُرْفِ مُرْ وَانْهَ عَنْ نُكْرٍ وَكُفَّ أَذَى	وَغُضَّ طَرَفًا وَاكْثِرْ ذِكْرَ مَوْلانَا"[1]

وهـذه الأبيات جمعت أهم حقوق المسلم على أخيه المسلم، والبيت الثالث منها حوى كل آداب الطريق التي على المسلم أن يؤديها تجاه الآخرين، من المعاونة في حمل الأمتعة، وإعانة المظلوم، وهداية الحائرين الذين ضلوا الطريق.

والأحاديث النبوية الصحيحة في هذا الباب كثيرة جداً، وهي تشير إلى مسؤولية الأفراد عن أمن وسلامة الطريق، وإزالة الأذى عنها، وأن ذلك من الإيمان، وتشير كذلك إلى مسؤولية الدولة عن تهيئة الطرق، وإزالة العوائق منها، وأن الطرق مرفق عام ومن حقوق المجتمع فلا ينبغي للأفراد أن يتصرفوا فيها وكأنها حق من حقوقهم الخاصة، بل يكون التصرف في حدود مصلحة الجماعة وبما يعود على الجماعة بالخير والنفع[2].

ومن الممارسات المستغربة التي يعجب المرء لمشاهدتها، ما نراه من إغلاقٍ لبعض الطرق الفرعية وأحياناً الرئيسية، بحجة إقامة الاحتفالات المختلفة، وخصوصاً حفلات الزفاف، مما يؤدي إلى حدوث الزحام في الطرق، ومن ثم وقوع الحوادث.

والأعجب من هذا، ما أصبح ممارسة يومية نراها من معظم إخواننا السائقين وهم يلقون مخلفاتهم في الطريق، بدل أن يزيلوا الأذى عن الطريق، كما أرشدنا الحبيب المصطفى ﷺ، وقد ثبت أن بعض الحوادث كان سببها ما يُلقى في الطرق من القاذورات المسببة للانزلاق، كقشر الموز والزيوت وأشباهها.

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، ج2 ص687 ـ 688.

(2) انظر: الدغمي، الإسلام والوقاية من حوادث الطرق ص33. محمود صالح جابر سد ذرائع القتل، ص311.

فأين هذا الصنيع من تلك التربية النبوية التي غرسها محمد ﷺ في قلوب أصحابه، حتى وجدنا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: "لَوْ ضَاعَتْ شَاةٌ بِالفُرَاتِ لَخَشِيت أَنْ أُسْأَلَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ".[1]

وللتخفيف من حوادث السير والحدّ من الاستهتار المتعمد فيها، نجد أن الفقه الإسلامي حكم بتضمين السائقين إذا حدثت أضرار بسبب مخالفتهم لقواعد السير، حيث جاءت نصوص كثيرة في كتب الفقه تؤكد أن المخالف معتد، وأن المعتدي ضامن ما يترتب على اعتدائه[2].

فلو نتج عن سير الإنسان ومروره في الطريق العام أي تلف مهما كان بسيطاً؛ فإنه يضمن كل ما أتلفه إذا كان بإمكانه أن يحترز منه، وأما ما لا يمكنه الاحتراز منه كإثارة الغبار في الطريق العام أو إثارة الدخان العادي من عادم السيارة، فإنه لا يضمن نتائجه.[3]

وهذا يخرج على ما قاله العز بن عبد السلام: "إِذَا سَاقَ دَابَّتَهُ عَلَى الاقْتِصَادِ فِي الأَسْوَاقِ فَأَثَارَتْ غُبَارًا أَوْ شَيْئًا مِنْ الأَوْحَالِ وَالإِيذَاءِ، فَأَفْسَدَ ذَلِكَ شَيْئًا فَلا ضَمَان، إلا أَنْ يَزِيدَ عَلَى الاقْتِصَادِ فِي السُّوقِ، وَلَوْ سَاقَ فِي الأَسْوَاقِ إِبِلاً غَيْرَ مَقْطُورَةٍ، أَوْ رَكِبَ دَابَّةً نَزِقَةً لا يُؤَثِّرُ فِيهَا كَبْحُ اللِّجَامِ لَزِمَهُ الضَّمَانُ لِخُرُوجِ ذَلِكَ عَنْ الْمُعْتَادِ."[4]

ومن هنا؛ فإن من صدم إنساناً، يُلزم شرعاً بدفع ديته، سواء أتعمد ذلك أم لا، وليس من حق أحدٍ أن يتنازل عن هذا الحق؛ لأنه حق الورثة وأولياء الدم.[5]

---

(1) محمد بن محمد بن احمد بن الأخوة القرشي، ويلقب بضياء الدين، ت: 729 هـ ـ 1329م، **معالم القربة في معالم الحسبة**، دار الفنون "كمبردج"، ص216.

(2) لمزيد من التفاصيل، انظر: الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، ص49 ـ 56. وانظر: علي محمد العمري، **ضمان السير في الفقه الإسلامي**، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد: 20 (أ) ملحق سنة: 1993م، ص 346 ـ 367.

(3) انظر: الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، ص47.

(4) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ج2 ص195 ـ 196.

(5) انظر تفصيل ذلك عند الدكتور الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، ص53 وما بعدها، وقد أجاد أستاذي في بيان ذلك فجزاه الله خيراً.

النتائج والتوصيات:

1- إن حوادث السير أكبر مشكلة إنسانية واجتماعية واقتصادية تعاني منها البشرية في هذا العصر.

2- إن السبب الرئيسي في هذه المشكلة راجع إلى الأخطاء البشرية، وتعتبر السرعة أهم هذه الأخطاء البشرية.

3- إن السرعة لن تحقق لصاحبها مكاسب زائدة عن غيره، بل قد تكون سبباً في هلاكه أو هلاك ركوبته.

4- إن اتباع التوجيهات الشرعية في المحافظة على الطرق، وإزالة ما يعتريها من عوائق، عبادة يستحق صاحبها رضى الله تعالى، ويخفف من حوادث الطرق.

5- إن اتباع قواعد السير، من التزام المسرب المحدد، والوقوف في الأماكن المخصصة، والتزام قواعد السير على الإشارات الضوئية المحددة، واتباع الإشارات الإلزامية والإرشادية على الطرق، هو قُربة شرعية يُثاب فاعلها ويعاقب تاركها؛ لأن طاعة أولي الأمر **ـ فيما لا يتعارض مع النصوص والقواعد الشرعية ـ** من طاعة الله تعالى، لقوله جلَّ وعلا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾.[1]

6- إن تغريم المتسبب في حوادث السير قيمة ما تسبب به من أضرار، وإلزامه بدفع دية المُعتدى عليه، كفيل أن يحد من هذه الظاهرة.

7- إن فهم روح هذا الدين، وتطبيق أوامره قولاً وعملاً، وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وفهم مقاصد الشريعة، كفيل بأن يخلص المسلمين من مآسيهم كلها، وأن يعيدهم إلى حيث ينبغي أن يكونوا خير أمة أخرجت للناس، وكفيل بأن يجعل غيرنا يقتدون بنا، كما كان أسلافنا من قبل.

(1) النساء /59.

المطلب العاشر: ظاهرة إطلاق العيارات النارية في الأفراح والمناسبات وعلاجها

إطلاق العيارات النارية في الأفراح والمناسبات من الذرائع التي تؤدي إلى القتل، وهي من أبشع العادات السيئة التي تتفشى في بلادنا، رغم قناعة الجميع بأنها ضارة، ومناداتهم بمحاربة هذه العادة السلبية وغير الحضارية، والتي تحدرت لنا من عهد بعيد، يوم أن كانت القبائل العربية تعيش في جاهلية جهلاء، وتمارس أبشع العادات، كالغزو والنهب والسلب...

وعلى الرغم من هذا الإنكار الجماعي لهذه الظاهرة، وإبرام المواثيق والتعهدات التي وقعتها عشائر أردنية بعدم إطلاق العيارات النارية في الأفراح، والجهود التي تبذلها الأجهزة الأمنية للقضاء على هذه الظاهرة، إلا أن بعض الأشخاص ما زالوا يصرون على ممارستها، مع أنها مرفوضة عقلاً وشرعاً وأخلاقاً، وتخالف الأعراف العشائرية، والقوانين المدنية، متسببين بوقوع حوادث مؤلمة ينتج عنها قتلى وجرحى من أناس أبرياء فيحوّلون الأفراح إلى أتراح والأعراس إلى مآتم محزنة والسعادة إلى حزن وبكاء ونتيجة استهتار شخص غير مسؤول تقع الخلافات وتدب الفتنة والثأر بين الناس[1].

والإحصائيات الصادرة من مديرية الأمن العام ـ إدارة البحث الجنائي ـ [2] في الصفحات التالية فيها بيان لحجم المشكلة في بلدنا الأردن، ومقارنة بين عدد قضايا إطلاق العيارات النارية في الأفراح والمناسبات وعدد الإصابات خلال عامي 2001م ـ 2003م، ومدى حجم هذه الظاهرة موزعة على مديريات الشرطة في مختلف المحافظات.

قضايا إطلاق العيارات النارية بدون داعٍ لعام 2000م:

أبلّغ عن وقوع (284) قضية إطلاق عيارات نارية خلال عام 2000م، نتج عنها وفاة شخص وإصابة (70) آخرين، تم اكتشاف (268) قضية شكلت ما نسبته (94.37%)

(1) محمود صالح جابر، سد ذرائع القتل، ص321.

(2) تم الحصول على هذه الإحصائيات من إدارة التحقيقات الجنائية في مديرية الأمن العام، من خلال مقابلة شخصية قمت بها.

من مجموع قضايا إطلاق العيارات النارية، والباقي ما زال مجهولاً لعدم معرفة الجاني، مقابل (304) قضايا ارتكبت خلال العام السابق بنقصان مقداره (20) قضية شكلت ما نسبته (6.58%) عن العام السابق.

وتوزعت هذه القضايا حسب أماكن وقوعها والمكتشف منها والمجهول والإصابات وحالات الوفاة حسب الجدول الآتي:

الجدول رقم (3 - 5)

يبين قضايا إطلاق العيارات النارية بدون داعٍ لعام 2000م

مديرية شرطة	عدد القضايا	مكتشف	مجهول	إصابة	وفاة	النسبة %
العاصمة	112	102	10	24	1	%39.44
اربد	40	40	0	8	0	%14.08
الزرقاء	18	18	0	4	0	%06.34
البلقاء	45	43	2	16	0	%15.85
المفرق	10	10	0	4	0	%03.52
الكرك	7	7	0	0	0	%2.46
الطفيلة	7	7	0	0	0	%2.46
معان	11	11	0	1	0	%03.87
البادية	15	13	2	4	0	%05.28
مادبا	8	7	1	2	0	%02.82
العقبة	4	3	1	1	0	%1.42
جرش	5	5	0	3	0	%1.76
عجلون	2	2	0	2	0	%0.70
المجموع	284	268	16	70	1	%100

نلاحظ من الجدول السابق أن أعلى نسبة ارتكاب لجرائم إطلاق العيارات النارية هي (39.44%) وهي ضمن اختصاص مديرية شرطة محافظة العاصمة، تلتها مديرية شرطة محافظة البلقاء بنسبة (15.85%)، تلتها مديرية شرطة محافظة إربد بنسبة (14.08%) وكانت أقل نسبة لجرائم إطلاق العيارات النارية قد سجلت ضمن

اختصاص مديرية شرطة محافظة عجلون بنسبة (0.70%) من مجموع قضايا إطلاق العيارات النارية المرتكبة بالمملكة.

ومما يجدر الانتباه له، أن ارتفاع نسبة إطلاق العيارات النارية في عمان والزرقاء وإربد هو أمر وارد ومحتمل، وذلك نظراً للكثافة السكانية العالية في هذه المحافظات، وتشديد الأجهزة الأمنية ومتابعتها لهذه الظاهرة في هذه المحافظات من جهة أخرى.

قضايا إطلاق العيارات النارية بدون داعٍ لعام 2001م:

أبلّغ عن وقوع (318) قضية إطلاق عيارات نارية خلال عام 2001م، نتج عنها وفاة شخص وإصابة (70) آخرين، تم اكتشاف (286) قضية شكلت ما نسبته (89.94%) من مجموع قضايا إطلاق العيارات النارية، والباقي ما زال مجهولاً لعدم معرفة الجاني، مقابل (284) قضية ارتكبت خلال العام السابق بزيادة مقدارها (34) قضية شكلت ما نسبته (11.97%) عن العام السابق.

وتوزعت هذه القضايا حسب أماكن وقوعها والمكتشف منها والمجهول والإصابات وحالات الوفاة كما يلي:

الجدول رقم (3 – 6)

يبين قضايا إطلاق العيارات النارية بدون داعٍ لعام 2001م

مديرية شرطة	عدد القضايا	مكتشف	مجهول	إصابة	وفاة	النسبة %
العاصمة	128	112	16	17	0	%40.25
إربد	35	31	4	7	0	%11.01
الزرقاء	40	40	0	0	0	% 12.58
البلقاء	24	23	1	8	0	% 7.55
المفرق	8	6	2	3	0	% 02.51
الكرك	15	15	0	1	0	% 4.72

الطفيلة	4	3	1	0	0	% 1.26
معان	4	3	1	0	0	% 1.26
البادية	14	9	5	2	0	% 04.40
مادبا	13	13	0	3	0	% 4.09
العقبة	10	10	0	0	0	% 3.14
جرش	12	11	1	4	1	% 3.77
عجلون	6	5	1	0	0	% 1.57
الرمثا	5	5	0	0	0	% 1.57
المجموع	284	268	16	70	1	%100

نلاحظ من الجدول السابق أن أعلى نسبة ارتكاب لجرائم إطلاق العيارات النارية هي (40.25%) وهي ضمن اختصاص مديرية شرطة محافظة العاصمة، تلتها مديرية شرطة محافظة الزرقاء بنسبة (12.58%)، تلتها مديرية شرطة محافظة إربد بنسبة (11.01%) وكانت أقل نسبة لجرائم إطلاق العيارات النارية قد سجلت ضمن اختصاص مديريات شرطة محافظتي الطفيلة ومعان بنسبة متساوية قيمتها(1.26%) من مجموع قضايا إطلاق العيارات النارية المرتكبة بالمملكة.

قضايا إطلاق العيارات النارية بدون داعٍ لعام 2002م:

أبلّغ عن وقوع (289) قضية إطلاق عيارات نارية خلال عام 2002م، نتج عنها وفاة (3) أشخاص وإصابة (41) آخرين، تم اكتشاف (269) قضية شكلت ما نسبته (93.08%) من مجموع قضايا إطلاق العيارات النارية، والباقي ما زال مجهولاً لعدم معرفة الجاني، مقابل (318) قضية ارتكبت خلال العام السابق بنقصان قدره (29) قضية شكلت ما نسبته (9.12%) عن العام السابق.

وتوزعت هذه القضايا حسب أماكن وقوعها والمكتشف منها والمجهول والإصابات وحالات الوفاة كما يلي:

الجدول رقم (3 - 7)

يبين قضايا إطلاق العيارات النارية بدون داعٍ لعام 2002م

مديرية شرطة	عدد القضايا	مكتشف	مجهول	إصابة	وفاة	النسبة %
العاصمة	126	115	11	12	0	%43.60
إربد	22	21	1	2	0	% 7.61
الزرقاء	42	39	3	4	0	%14.53
البلقاء	26	26	0	14	0	% 9.00
المفرق	9	9	0	1	0	% 3.12
الكرك	12	12	0	1	0	% 4.15
الطفيلة	5	5	0	0	0	% 1.73
معان	6	5	1	2	3	% 2.08
البادية	18	14	4	1	0	% 6.23
مادبا	4	4	0	1	0	% 1.38
العقبة	5	5	0	0	0	% 1.73
جرش	7	7	0	2	0	% 2.42
عجلون	4	4	0	1	0	% 1.38
الرمثا	3	3	0	0	0	% 1.04
المجموع	289	269	20	41	3	%100

نلاحظ من الجدول السابق أن أعلى نسبة ارتكاب لجرائم إطلاق العيارات النارية هي (43.60%) وهي ضمن اختصاص مديرية شرطة محافظة العاصمة، تلتها مديرية شرطة محافظة الزرقاء بنسبة (14.53%)، تلتها مديرية شرطة محافظة البلقاء بنسبة (9.00%) وكانت أقل نسبة لجرائم إطلاق العيارات النارية قد سجلت ضمن اختصاص مديريات شرطة محافظة الرمثا بنسبة بلغت (1.04%) من مجموع قضايا إطلاق العيارات النارية المرتكبة بالمملكة.

الجدول رقم (3 - 8)

يبين قضايا الدوافع والأسباب وراء ارتكاب قضايا إطلاق العيارات النارية لعام 2002م

الدافع / السبب	عدد القضايا	النسبة المئوية
أثناء اللعب والمزاح	1	٪ 0.35
انحلال خلقي	3	٪ 1.04
الإهمال وقلة الاحتراز	7	٪ 2.42
العبث بالسلاح	2	٪ 0.69
الخطأ	5	٪ 1.73
بدون داع	31	٪ 10.73
مشاجرة	27	٪ 9.34
خلاف شخصي	57	٪ 19.72
خلاف عائلي	12	٪ 4.15
التهديد	4	٪ 1.38
أثناء التنظيف	2	٪ 0.69
مناسبات وأفراح	8	٪ 2.77
التمهيد لجريمة أخرى	**79**	**٪ 27.33**
أثناء الصيد	1	٪ 0.35
خلاف سابق	9	٪ 3.11
أسباب مالية	3	٪ 1.04
مجهولة	20	٪ 6.92
التخويف	6	٪ 2.08
الانتقام	2	٪ 00.69
الشهرة	1	٪ 0.35
الفرار من الشرطة	3	٪ 1.04
أسباب عاطفية	1	٪ 0.35
الفشل	1	٪ 0.35
تحت تأثر مسكر / مخدر	4	٪ 1.38
المجموع	289	٪ 100

نلاحظ من الجدول السابق بأن أغلب الدوافع لحوادث إطلاق العيارات النارية كانت التمهيد لجريمة أخرى وشكلت ما نسبته (27.33 %) من مجموع الدوافع خلال عام 2002م، وأن (19.72 %) من مجموع الدوافع كان بسبب خلافات شخصية، وأن ما نسبته (0.35 %) من مجموع الدوافع كان للأسباب التالية (أثناء الصيد، أثناء اللعب والمزاح، الشهرة، أسباب عاطفية، الفشل) وبنفس النسبة.

ومن خلال إمعان النظر في تلك الإحصائيات نلاحظ خطورة هذه الظاهرة ومدى انتشارها في مجتمعنا، خاصة وأن تلك الحوادث غير مقصورة على منطقة دون أخرى، بل موزعة على كافة المناطق.

ويتضح من هذه الإحصائيات أن ظاهرة إطلاق العيارات النارية في الأفراح والمناسبات في ازدياد مستمر، وذلك بالرغم من كل برامج التوعية الهادفة للتصدي لهذه المشكلة، التي تشغل بال الجميع نظراً للنتائج المترتبة عليها، والتي أُزهقت فيها العديد من الأرواح البريئة.[1]

ومما يجدر الانتباه له وعدم إغفاله ما تبين في الجدول رقم (3 – 8) من أن أعلى نسبة لإطلاق العيارات النارية بدون مسوغ شرعي، كان لأجل التمهيد لجريمة أخرى، أي تذرعاً للوصول إلى جريمة أخرى، وما أثبتته التجربة وشهد له الواقع، أنه غالباً ما تكون الجريمة الممهد لها هي جريمة القتل، وهو ما جاءت قاعدة سد الذرائع لمنعه وإغلاق وسائله.

الشريعة الإسلامية وظاهرة إطلاق العيارات النارية:

سدت الشريعة الإسلامية هذه الذريعة من خلال الأحاديث النبوية التي تنهى عن ذرائع قد تؤدي إلى القتل، ولكنها لا تصل إلى قتل النفس البريئة كما هو الحال بالنسبة لإطلاق العيارات النارية وهذه الذرائع هي:

(1) محمود صالح جابر، **سد ذرائع القتل**، ص313.

أولاً: النهي عن الإشارة بالسلاح إلى المسلم

حرم الإسلام على المسلم أن يشير بالسلاح إلى أخيه المسلم، وتوعد من يفعل ذلك بأشد العقوبات، وقد ورد هذا النهي في نصوص كثيرة من السنة ومن ذلك: ما رواه الإمام النسائي عن ابن الزبير رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (مَنْ شَهَرَ سَيْفَهُ ثُمّ وَضَعَهُ فَدَمُهُ هَدَر)[1]. أي أن دمه باطل لا يقتص به قاتله، ومعنى ذلك أنه يجوز للدولة الإسلامية الحكم بقتله، إذا لم يمكن دفعه إلا بذلك[2].

وفي حديث آخر يؤكد المصطفى ﷺ أن الإشارة بالسلاح من موجبات استحقاق عذاب الله الأليم في جهنم، فقد روى الإمام النسائي عن أبي بكرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال:

(إذا أشار المسلم على أخيه المسلم بالسلاح فهما على جرف جهنم، فإذا قتله خرا[3] جميعاً فيها[4]).

وفي حديث آخر بيَّن الرسول ﷺ الحكمة في المنع من الإشارة بالسلاح، وهي مخافة أن يستغل الشيطان الفرصة فيوقع على يديه الأذى والضرر بأخيه، فيستحق بذلك عذاب جهنم يقول ﷺ: (لاَ يُشِيرُ أَحَدُكُمْ إِلَىَ أَخِيهِ بِالسِّلاَحِ، فَإِنَّهُ لا يَدْرِي لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ[5] فِي يَدِهِ فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنْ النَّارِ[6]).

---

(1) اخرجه النسائي، باب من شهر سيفه، حديث رقم: 4098، ج7 ص117. وذكره السيوطي في الجامع الصغير، حديث رقم: 8774، وصححه، وقال: أخرجه النسائي والحاكم في المستدرك عن ابن الزبير. ومعنى شَهَرَ سَيْفَه، أي من اخرجَه من غمده للقتال، وأراد بوضْعَه: ضَرَب به، يَعْني في الفتنة.

(2) الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج6 ص110. قال الزيلعي: "وَمَنْ شَهَرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ سَيْفًا وَجَبَ قَتْلُهُ وَلا شَيْءَ بِقَتْلِهِ، لِقَوْلِهِ عليه الصلاة والسلام (مَنْ شَهَرَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ سَيْفًا فَقَدْ أَبْطَلَ دَمَهُ) ؛ وَلأَنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ وَاجِبٌ فَوَجَبَ عَلَيْهِمْ قَتْلُهُ إذْ لَمْ يُمْكِنْ دَفْعُهُ إلا بِهِ وَلا يَجِبُ عَلَى الْقَاتِلِ شَيْءٌ ؛ لأَنَّهُ صَارَ بَاغِيًا بِذَلِكَ، وَكَذَا إذَا شَهَرَ عَلَى رَجُلٍ سِلاحًا فَقَتَلَهُ أَوْ قَتَلَهُ غَيْرُهُ دَفْعًا عَنْهُ فَلا يَجِبُ بِقَتْلِهِ شَيْءٌ لِمَا بَيَّنَّا وَلا يَخْتَلِفُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ بِاللَّيْلِ أَوْ بِالنَّهَارِ فِي الْمِصْرِ أَوْ خَارِجَ الْمِصْرِ ؛ لأَنَّ السِّلاحَ لا يَلْبَثُ".

(3) خرا: أي سقطا سقوطاً يسمع منه صوت خرير، والخرير صوت الماء عندما يسقط من علو، انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات القرآن الكريم**، ص144.

(4) رواه النسائي، كتاب تحريم الدم، باب: تحريم القتل، ج4 ص124.

(5) ينزع: أي يرمي في يده ويحقق ضربته ورميته. النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج16 ص171.

(6) رواه البخاري، كِتَاب الْفِتَنِ، باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا، حديث رقم: 6661، ج6 ص2592.

ومما يؤكد تشدد الشريعة الإسلامية في تحريم الإشارة بالسلاح على المسلم، ويكشف عن سوء عاقبته؛ أنها موجبة للعن الملائكة، ومن ذلك ما رواه الإمام مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (مَنْ أَشَارَ إِلَىَ أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ، فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ تَلْعَنُهُ، حَتَّىَ يَدَعَهُ وَإِنْ كَانَ أَخَاهُ لأَبِيهِ وَأُمِّهِ) [1].

قال الإمام النووي في شرح هذا الحديث: "فيه تأكيد حرمة المسلم والنهي عن ترويعه وتخويفه والتعرض له بما قد يؤذيه، وقوله ﷺ : (وَإِنْ كَانَ أَخَاهُ لأَبِيهِ وَأُمِّهِ) مبالغة في إيضاح عموم النهي في كل أحد، سواء من يتهم فيه ومن لا يتهم، وسواء كان هذا هزلاً ولعباً أم لا، لأن ترويع المسلم حرام بكل حال، ولأنه قد يسبقه السلاح كما صرح في الرواية الأخرى، ولعن الملائكة له يدل على أنه حرام"[2].

وقال الحافظ ابن حجر معلقاً على الحديث: "وإنما يستحق اللعن إذا كانت إشارته تهديداً سواء كان جاداً أم لاعباً كما تقدم، وإنما أوخذ اللاعب لما أدخله على أخيه من الروع"[3].

قال المناوي: " (وإن كان أخاه) أي المُشير أخاً للمشار إليه ويصح عكسه (لأبيه وأمه) يعني وإن كان هازلاً ولم يقصد ضربه كأن كان شقيقه، لأن الشقيق لا يقصد قتل شقيقه غالباً، فهو تعميم للنهي ومبالغة في التحذير منه مع كل أحد وإن لم يتهم، قيد بمطلق الأخوة ثم قيد بأخوة الأب والأم إيذاناً بأن اللعب المحض المعرى عن شوب قصد إذا كان حكمه هكذا فما بالك بغيره؟ وإذا كان هذا يستحق اللعن بالإشارة فما الظن بالإصابة؟ "[4].

ولقد سبب التفريط بالأخذ بهذه الأحاديث كثيراً من المشاكل، وأودى بكثير من الأرواح، فكثيراً ما يظن المرء أن سلاحه ليس فيه رصاص، فيشير إلى أخيه

---

(1) رواه مسلم كتاب البر، باب: النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم حديث رقم: 2616، ج4 ص2020.

(2) النووي، **شرح النووي على صحيح مسلم**، ج16 ص170.

(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج13 ص25.

(4) المناوي، **فيض القدير**، ج6 ص63.

ويضغط على الزناد؛ فيقتل أخاه فيندم ولات ساعة مندم، ولذا يجب أخذ الاحتياط في حمل السلاح، فلا يضع رصاصة في بيت النار، ولا يفك الأمان في البيت، ولا يضع السلاح في متناول الأطفال الصغار.

ثانياً: الأمر باتخاذ الحيطة والحذر عند تناول السلاح في أماكن العبادات والأماكن العامة

الإسلام يبالغ في اتخاذ الحيطة والحذر، فيمنع مجرد حمل السلاح مكشوفاً في الأماكن التي يتزاحم الناس فيها، وخصوصاً أماكن العبادة، وذلك حتى لا يؤذي أحداً من الآمنين أو يروعه، وفي هذا السياق نرى أنه ﷺ نهى عن حمل السلاح بمكة.

روى مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: سمعت النبي ﷺ يقول: (لاَ يَحِلُّ لأَحَدِكُمْ أَنْ يَحْمِلَ السِّلاَحَ بِمَكَّةَ)[1].

ويُفهم النهي في الحديث على أنه سداً لذريعة الإيذاء المحتمل بسبب الزحام الشديد، وحسماً لاحتمالات الصدام المسلح في الحرم، إذ من المعلوم أن بيت الله الحرام بيت محبة وطاعة وسلام، وحمل السلاح فيه من غير ضرورة ينافي ذلك، لأنه ذريعة سهلة للاحتكام إلى هذا السلاح عند حدوث أي خلاف.

ويؤيد هذا ما رواه البخاري في صحيحه عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: (كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ حِينَ أَصَابَهُ سِنَانُ الرُّمْحِ فِي أَخْمَصِ قَدَمِهِ، فَلَزِقَتْ قَدَمُهُ بِالرِّكَابِ فَنَزَلْتُ فَنَزَعْتُهَا، وَذَلِكَ بِمِنىً فَبَلَغَ الْحَجَّاجَ فَجَعَلَ يَعُودُهُ، فَقَالَ الْحَجَّاجُ: لَوْ نَعْلَمُ مَنْ أَصَابَكَ، فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: أَنْتَ أَصَبْتَنِي قَالَ وَكَيْفَ: قَالَ: حَمَلْتَ السِّلاَحَ فِي يَوْمٍ لَمْ يَكُنْ يُحْمَلُ فِيهِ وَأَدْخَلْتَ السِّلاَحَ الْحَرَمَ وَلَمْ يَكُنْ السِّلاَحُ يُدْخَلُ الْحَرَمَ[2]).

ومن الذرائع التي نهى الإسلام عنها خشية الإيذاء أو القتل:

---

(1) ورواه مسلم، كتاب الحج، باب: النّهي عن حمل السّلاح بمكّة، بلا حاجة، حديث رقم: 1356، ج2 ص989.

(2) رواه البخاري كتاب العيدين مَا يُكْرَهُ مِنْ حَمْلِ السِّلاحِ فِي الْعِيدِ وَالْحَرَمِ. حديث رقم: 923، ج1 ص328.

النهي عن حمل السلاح يوم العيد:

لأنه يومٌ تتزاحم فيه الأقدام، وهو يوم فرح وسرور، فيلزم حسم كل باب ينافي هذا الفرح والسرور، ولذلك ثبت عنه ﷺ أنه نهى عن لبس السلاح في بلاد الإسلام في العيدين، إلا أن يكون بحضرة عدو.

ففي صحيح البخاري، قَالَ الْحَسَنُ: (نُهُوا أَنْ يَحْمِلُوا السِّلاحَ يَوْمَ عِيدٍ إِلا أَنْ يَخَافُوا عَدُوًّا)[1] .

وفي هذا السياق أيضاً نجد النبي ﷺ ينهى عن حمل السلاح في المسجد والسوق، إلا أن يأخذ بوسائل الحيطة والحذر، فقد روى الشيخان عن أبي موسى رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِي مَسْجِدِنَا أَوْ فِي سُوقِنَا وَمَعَهُ نَبْلٌ، فَلْيُمْسِكْ عَلَى نِصَالِهَا - أَوْ قَالَ فَلْيَقْبِضْ بِكَفِّه - أَنْ يُصِيبَ أَحَدًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ مِنْهَا شَيْءٌ).[2]

ففي الحديث دلالة بيِّنة على أن من واجب المسلم أن يتوخى الحذر عندما يحمل سلاحه في الأماكن العامة المزدحمة.

وروى الشيخان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: مَرَّ رَجُلٌ فِي الْمَسْجِدِ بِسِهَامٍ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (أَمْسِكْ بِنِصَالِهَا)[3].

وفي رواية أخرى عنه أَنَّ رَجُلاً مَرَّ فِي الْمَسْجِدِ بِأَسْهُمٍ قَدْ أَبْدَى نُصُولَهَا فَأُمِرَ أَنْ يَأْخُذَ بِنُصُولِهَا حَتى لا يَخْدِشُ مُسْلِمًا[4].

يقول الحافظ ابن حجر في تعليقه على هذين الحديثين - حديث أبي موسى الأشعري وجابر بن عبد الله -: (وفي هذين الحديثين تحريم قتال المسلم وقتله، وتغليظ

---

(1) رواه البخاري كتاب العيدين مَا يُكْرَهُ مِنْ حَمْلِ السِّلاحِ فِي الْعِيدِ وَالْحَرَمِ، ج1 ص328.

(2) رواه البخاري، رواه البخاري، كِتَاب الْفِتَنِ، باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاحَ فَلَيْسَ مِنَّا، حديث رقم: 6661، ج6 ص2592. ورواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: أمر من مرّ بسلاح، في مسجد او سوق أو غيرهما من المواضع الجامعة للناس، ان يمسك بنصالها، ج4 ص2019.

(3) نفس المصدرين السابقين، ونفس الأجزاء والصفحات.

(4) نفس المصدرين السابقين، ونفس الأجزاء والصفحات.

الأمر فيه، وتحريم تعاطي الأسباب المفضية إلى أذيته بكل وجه، وفيه حجة للقول بسد الذرائع)[1].

وأخرج الترمذي بسند صحيح عن جابر أن رسول الله ﷺ نهى: (أَنْ يُتَعَاطَى السَّيْفُ مسلولاً)[2].

ولأحمد من وجه آخر عن جابر أن النبي ﷺ مر بقوم في مجلس يَسلّون سيفاً يتعاطونه بينهم غير مغمود، فقال: (ألم أزجر عن هذا؟ إذا سلَّ أحدُكم السيفَ فليُغمِده، ثم ليعطه أخاه)[3]. ولأحمد والطبراني بسند جيد عن أبي بكرة نحوه وزاد: (لعن الله من فعل هذا، أو ليس قد نهيت عن هذا! إذا سل أحدكم سيفه فأراد أن يناوله أخاه فليغمده ثم يناوله إياه)[4].

وأشار ابن قيم الجوزية إلى هذه الذريعة بقوله: "نَهَى ﷺ أَنْ يُتَعَاطَى السَّيْفُ مَسْلُولاً، وَمَا ذَاكَ إلا أَنَّهُ ذَرِيعَةٌ إلَى الإصَابَةِ بِمَكْرُوهٍ، وَلَعَلَّ الشَّيْطَانَ يُعِينُهُ وَيَنْزِعُ فِي يَدِهِ فَيَقَعُ الْمَحْذُورُ وَيَقْرُبُ مِنْهُ: أَنَّهُ أَمَرَ الْمَارَّ فِي الْمَسْجِدِ بِنِبَالٍ أَنْ يُمْسِكَ عَلَى نَصْلِهَا بِيَدِهِ لِئَلا يَكُونَ ذَرِيعَةً إلَى تَأَذِّي رَجُلٍ مُسْلِمٍ بِالنِّصَالِ"[5].

ومن هذا القبيل وضع السلاح في البيت في متناول الأولاد، فإن له حكم حمل السلاح بوجه عام، ومشاهدة الأفلام والبرامج التي تعرض القتل وتصور المجرمين على أنهم إبطال تؤدي إلى تشجيع القتل.

القانون الأردني:

ورد في قانون الأسلحة النارية والذخائر في المادة (4) ما نصه:

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج13 ص26.

(2) رواه الترمذي، ج4 ص464، وقال عن الحديث: حديث حسن غريب.

(3) رواه احمد، ج3 ص347.

(4) المصدر السابق، ج5 ص41. وذكره السيوطي في الجامع الصغير حديث رقم: 682، ورمز له بالصحة.

(5) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج3 ص121.

أ- لا يجوز حمل الأسلحة النارية في مراكز المحافظات والألوية ومديريات القضاء والنواحي والمخافر ومراكز البلديات والمجالس القروية إلا للأشخاص المسموح لهم بحمل السلاح قانونا وهم:

1- ضباط وأفراد القوات المسلحة الأردنية والأمن العام والمخابرات العامة والدفاع المدني على أن يقتصر الحمل على الأسلحة المسلمة إليهم رسمياً.

2- حاشية جلالة الملك الخاصة.

3- الوزراء العاملون والسابقون وأعضاء مجلس الأمة وأعضاء مجلس الأمة الاستشاري والحكام الإداريون.

4- خفر وحرس القصبات والقرى على أن يكون في حيازتهم وثائق يذكر فيها نوع السلاح ورقمه وكمية العتاد المصرح بحمله مصدقة من مدراء الشرطة.

5- أي مستخدم في الحكومة سلمت إليه أسلحة بمقتضى وظيفته.

6- أي شخص يحمل ترخيصاً قانونياً.

ب- يحظر حمل الأسلحة النارية المرخصة للأشخاص المنصوص عليهم في البند (6) من الفقرة (أ) من هذه المادة أثناء الاحتفالات الرسمية والحفلات العامة والمؤتمرات والاجتماعات ومواكب الأعراس والجنازات أو أي اجتماع آخر يزيد عدد المجتمعين فيه على عشرة أشخاص.

ومن خلال هذا النص نلاحظ أن القانون الأردني قد أخذ بقواعد السلامة العامة حفاظاً على النفس البشرية، ولذا منع حمل الأسلحة النارية في الأماكن العامة حتى من قبل الأشخاص المصرح لهم بذلك.

ثالثاً: النهي عن ترويع الآمنين، وتضمين المروع نتيجة ترويعه

قد يحدث القتل أو التلف أحياناً بالتخويف والترويع والإرهاب، وذلك دون أن يرتكب الجاني فعلاً مادياً محسوساً، ومن أمثلة ذلك: أن يصيح شخص على طفل

صغير - أو كبير غافل - وهو على سطح عال فيسقط من روعته فيموت، أو أن يطلق فوق رأسه عيارات نارية فيتوقف قلبه من الخوف، أو يذهب عقله، أو يشهر عليه سيفاً، أو يدليه من شاهق فيموت خوفاً، وما أكثر الشواهد على ذلك[1].

وسد الإسلام كل المنافذ والذرائع التي قد تفضي إلى إيقاع الضرر بالمسلم، ولما كان الترويع من هذه الذرائع، فإن الإسلام نهى عن الترويع بكل صوره وأشكاله، ومهما كانت دوافعه.

روى الترمذي من حديث يزيد عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال: (لاَ يأْخُذْ أَحَدُكُمْ عَصَا أَخيهِ لاَعِباً أو جَادّا، فَمَنْ أَخَذَ عَصَا أَخيهِ فَلْيَرُدّهَا إلَيْهِ)[2].

قال ابن حجر: "وفي الباب عن ابن عمر قال: غَلَبَت زيد بن ثابت عيناه ليلة الخندق، فجاء عمارة بن حزم فأخذ سلاحه، فقال له رسول الله ﷺ: (يا أبا رقاد، نمت حتى ذهب سلاحك)، ثم قال ﷺ: (من له علم بسلاح هذا الغلام؟) فقال عمارة: أنا أخذته، قال: (فرده، ثم نهى ﷺ أن يروع المؤمن وأن يؤخذ متاعه لاعباً أو جاداً)[3].

وفي هذا الباب أحاديث كثيرة تنهى عن أخذ متاع المسلم بقصد تخويفه وترويعه؛ لأن ذلك قد يدخل في قلبه الخوف، أو الغضب، فيحمله على الانتقام، وربما القتل.

ومن هذه النصوص ما رواه أبو داود عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: حدثنا أصْحَابُ مُحَمّدٍ ﷺ أنّهُمْ كَانُوا يَسِيرُونَ مَعَ النّبيّ ﷺ فَنَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ، فَانْطَلَقَ بَعْضُهُمْ إلَى حَبْلٍ مَعَهُ فأَخَذَوهُ، فَفَزِعَ، فقَالَ النّبيّ ﷺ: (لا يَحِلّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يُرَوّعَ مُسْلِماً)[4].

(1) عثمان دوكوري، **التدابير الواقية من القتل**، ص191 - 192.

(2) رواه الترمذي، كتاب الفتن، باب: ما جاءَ أنه لا يَحلّ لِمُسْلِمٍ أنْ يُرَوّعَ مُسْلِماً، ج4 ص462. وقال عنه: حَديثٌ حَسَنٌ غَريبٌ ولا نعرفهُ إلاّ من حديث ابنِ ابي ذئبٍ.

(3) رواه الحاكم في المستدرك، ج3 ص476. قال:ابن حجر في الدراية: أخرجه الحاكم وفي إسناده الواقدي، ج2 ص200.

(4) أبو داود **سنن ابي داود**، باب: من يأخذ الشيء من مزاح، ج4 ص301. ذكره السيوطي، في الجامع الصغير، حديث رقم: 9958 ورمز له بالصحة.

ومنها ما رواه الطبراني أن أعرابياً صلى مع النبي ﷺ ومعه قَرنٌ، فأخذها بعض القوم، فلما سلم النبي ﷺ قال الأعرابي: فأين القرن، فكأن بعض القوم ضحك، فقال النبي ﷺ: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يروعن مسلماً)[1].

ففي هذا الحديث قَرَنَ النبي ﷺ بين الإيمان الكامل، والامتناع عن ترويع المسلم، تدليلاً على أهمية هذا الموضوع في الإسلام، ولما قد يترتب عليه من عواقب وخيمة.

ولا تكتفي شريعة الإسلام بذلك، بل إنها تُحَمِّلُ من يروع غيره **ضمان** ما ينتج عن ترويعه من ضرر؛ حتى لا يستغل الناس هذا الأمر فيتخذونه ذريعة للإضرار بالآخرين[2].

النتيجة:

مما تقدم يتبين بجلاء أن الشريعة الإسلامية قد حرمت كل الذرائع السابقة، سواء أتضمن ذلك الإشارة بالسلاح إلى المسلم، أم إشهاره عليه، ويدخل في هذا المعنى حمل السلاح في يوم العيد أو في الحرم من غير ضرورة، كما حرَّمت الشريعة ترويع الآمنين ولو مزاحاً.

---

(1) الطبراني، **المعجم الكبير**، ج7 ص99. ذكره السيوطي، في الجامع الصغير، حديث رقم: 8981 ورمز له بالحسن.

(2) وردت نصوص كثيرة في كتب الفقهاء تدل على تضمين المروع نتيجة ترويعه ومن هذه النصوص:

أ- ما جاء في مجمع الضمانات: "صَبِيٌّ قَائِمٌ عَلَى سَطْحٍ، فَصَاحَ بِهِ رَجُلٌ، فَفَزِعَ الصَّبِيُّ فَوَقَعَ وَمَاتَ؛ ضَمِنَ عَاقِلَةُ الصَّائِحِ دِيَتَهُ". انظر: غانم البغدادي، **مجمع الضمانات**، الطبعة الأولى 1308هـ المطبعة الخيرية، مصر، ص172، غانم بن محمد البغدادي، ابو يوسف، ت: 1030هـ - 1618م فقيه حنفي، عالم ورع، اشتغل بالعلوم الشرعية والعربية، انظر الزركلي، **الأعلام** ج5 ص307.

ب- وجاء في حاشيتي القليوبي وعميرة: " (وَلَوْ صَاحَ عَلَى صَيْدٍ فَاضْطَرَبَ صَبِيٌّ) لا يُمَيِّزُ عَلَى طَرَفِ سَطْحٍ (وَسَقَطَ) وَمَاتَ (فَدِيَةٌ مُخَفَّفَةٌ عَلَى الْعَاقِلَةِ) فِيهِ لِتَأْثِيرِهِ خَطَأً". انظر: القليوبي وعميرة، **حاشيتا القليوبي وعميرة**، ج4 ص147.

ج- وجاء في المغني: "لَوْ شَهَرَ سَيْفًا فِي وَجْهِ إنْسَانٍ، أَوْ دَلاهُ مِنْ شَاهِقٍ، فَمَاتَ مِنْ رَوْعَتِهِ، أَوْ ذَهَبَ عَقْلُهُ، فَعَلَيْهِ دِيَتُهُ، وَإِنْ صَاحَ بِصَبِيٍّ أَوْ مَجْنُونٍ صَيْحَةً شَدِيدَةً، فَخَرَّ مِنْ سَطْحٍ أَوْ نَحْوِهِ، فَمَاتَ، أَوْ ذَهَبَ عَقْلُهُ، أَوْ تَغَفَّلَ عَاقِلاً فَصَاحَ بِهِ، فَأَصَابَهُ ذَلِكَ، فَعَلَيْهِ دِيَتُهُ، تَحْمِلُهَا الْعَاقِلَةُ، فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ عَمْدًا، فَهُوَ شِبْهُ عَمْدٍ، وَإِلا فَهُوَ خَطَأٌ". انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج8 ص337.

وعليه؛ فمن باب أولى أن يُحكمَ بحرمة إطلاق العيارات النارية في الأفراح والمناسبات، سداً لذرائع القتل، وحفاظاً على النفوس البريئة، هذا إضافة إلى أن الأسلحة المستعملة في وقتنا الحاضر أشد فتكاً وإيذاء من الأسلحة التي كانت مستعملة في العصور السابقة كالسيف والرمح والنبل وغيرها.

وتفيد الإحصائيات الصادرة عن إدارة البحث الجنائي، أن أعلى نسبة لإطلاق العيارات النارية بلا مسوغ مشروع، كان بهدف التمهيد لجريمة أخرى[1]، وثبت من خلال الوقائع، أن التمادي في هذه العادة السيئة يؤدي إلى ارتكاب أنواعٍ أخرى من الجرائم، وهذا معناه أن إغلاق هذا الباب، ومحاربة من يحاول فتحه، واجب شرعي، وذلك انطلاقاً من قاعدة سد الذرائع.

ومن المؤكدات العلمية[2]: أن الرصاصة عند عودتها إلى الأرض، ترجع بنفس السرعة التي انطلقت بها إلى الأعلى، فإن أصابت مقتلاً قتلت بالتأكيد، إلا أن تتدخل الإرادة الإلهية في تغيير ذلك.

ومن الفرضيات غير المستبعدة أن تصيب هذه الرصاصة أثناء رجوعها إلى الأرض إنساناً، خصوصاً مع وجود الكثافة العالية من الناس في كثير من المناطق، مما قد يؤدي إلى موته أو إعاقته أو غير ذلك، وعليه؛ فإنه يَحرم إطلاق العيارات النارية من غير مسوغ مشروع ومن فعل ذلك فقد عصى الله تعالى ورسوله ﷺ سواء أدى فعله إلى القتل أو الإيذاء، أم لم يؤدِ.

ومن هنا فإن الحكم بحرمة هذه العادة السيئة هو ما توصلت إليه، وإنني أطلب من كل مسلم غيور أن يحارب هذه العادة، وذلك من خلال التنبيه إلى خطورتها وسوء مآلها، بل والتبليغ عمن يرتكبها، لأن ذلك واجب شرعي يقتضيه تغيير للمنكر الذي أمرنا ديننا بتغييره، فكم من فرح تحول إلى ترح، وكم من بسمة تحولت إلى دمعة، بسبب متهور لا يدرك معنى الفرح وضوابطه.

(1) انظر: الجدول المتعلق بالدوافع والأسباب وراء ارتكاب قضايا إطلاق العيارات النارية لعام 2002م.

(2) اكد هذه المعلومة المقدم المهندس حمدي عبد الحليم، من مرتب سلاح المدفعية الملكي، وذلك في مقابلة شخصية.



الخاتمة

الحمد لله الذي علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير من علم وتعلم، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فبعد أن تم بحمد الله الانتهاء من بحث موضوع سد الذرائع في جرائم القتل وأهم التطبيقات المتفرعة عن هذه القاعدة، مقارنة بين الآراء الفقهية والقانون الأردني يمكن استخلاص النتائج الآتية:

1- إن قاعدة سد الذرائع حجة شرعية تستند في أصلها إلى القرآن الكريم، والسنة الشريفة، وعمل الصحابة، والإجماع والاستقراء والمعقول، شرعها الله تعالى حمى لمحارمه، وسوراً منيعاً لحدود شرعه، فمن وقع فيها وقع في الحرام، ومن ابتعد عنها فقد استبرأ لدينه وعرضه، وقاعدة سد الذرائع أخذ بها العلماء بشكل عام، فهي فليست خاصة بالمالكية والحنابلة فقط، إلا أن المالكية والحنابلة قالوا بها أكثر من غيرهم.

2- إن الأصل في اعتبار سد الذرائع هو النظر في مآلات الأفعال وما تنتهي إليه من حُسن أو قبح، فإن كان الفعل يتجه نحو المصالح التي هي المقاصد والغايات من معاملات الناس، كانت مطلوبة بالمقدار الذي يحقق المصلحة، وإن كان مآل الأفعال يتجه نحو المفاسد كان محرماً بما يتناسب مع تحريم هذه المفاسد، والنظر في مآلات الأفعال يكون بالنظر إلى نتيجة العمل وثمرته لا إلى قصد العامل ونيته.

3- إن جرائم القتل هي من أقدم ما ابتلي به ابن آدم، وذلك حينما أقدم أحد ابني آدم على قتل أخيه غيرة وحسداً، وإن الاعتداء على النفس البشرية بغير حق من أعظم المفاسد على ظهر الأرض، ومن أكبر الكبائر ومن السبع الموبقات.

4- إن المحافظة على النفس البشرية من أهم المصالح الضرورية التي جاء الدين الإسلامي لكي يحافظ عليها.

5- إن الاعتداء على غير القاتل بعادة الثأر، من العصبية الجاهلية التي حاربها الإسلام ومقتها، وأوجد الإسلام البديل لها بما يكفل شفاء غيظ ولي الدم وزوال حقده، وذلك بتشريعه القصاص العادل، الذي فيه حياة النفوس، وحماية الأفراد والمجتمعات البشرية من الضغائن والأحقاد.

6- إن المخدرات تؤدي إلى ذهاب العقل، وهذا بدوره يؤدي إلى سفك الدماء بلا مسوغ شرعي، فهي كالخمر مصدر للجرائم والمفاسد كلها.

7- إن قبول شهادة العدو على عدوه، يعطي الفرصة لضعاف النفوس بالانتقام من أعدائهم ولو ظلماً، ولذلك منعها الشرع الحنيف وردها.

8- إن حرمان القاتل من الميراث والوصية، شرع قويم لسد ذرائع القتل، وذلك حتى لا يستعجل الناس قطف الثمرة قبل أوانها، فمن تعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه.

9- إن بيع السلاح زمن الفتنة أو لأهل الحرب حرام شرعاً؛ وذلك لسد باب الفتنة والشر التي ينجم عنها استفحال القتل في صفوف المسلمين.

10- إن إطلاق العنان للقاضي بالسماح له أن يقضي بعلمه في كل شيء، فيه فساد عظيم، لأنه مسوغ لكل حاكم جائر أن يقتل أعداءه بسبب أو بغير سبب.

11- إن السماح بالخروج على الإمام الجائر بالسلاح والقوة، يؤدي لفتنة أعظم من السكوت عليه، ولذلك منع الشارع الحكيم الخروج على الحاكم حتى لو جار وظلم، لما يترتب على ذلك من فتنة عظيمة وسفكٍ للدماء البريئة بغير حق.

12- إن حوادث السير من أكثر الذرائع التي تؤدي إلى قتل الأنفس البريئة في هذا العصر، وإن أهم أسبابها هو السرعة الزائدة، وعدم صلاحية الطريق، وعدم التقيد بقوانين السير، وهي أمور عالجها الشرع الحنيف.

13- إن إشهار السلاح في وجه المسلم، أو الإشارة به عليه، أو حمله في يوم العيد أو في الحرم، وغيرها من أماكن العبادة والأماكن المزدحمة، حرام شرعاً، لما قد يسببه من إضرار بالآخرين.

14- إن إطلاق العيارات النارية في الأفراح والمناسبات من غير مُسوغ مشروع، من أبشع العادات الضارة المنتشرة في بلادنا، وهي مرفوضة عقلاً وشرعاً.

وفي الختام فإني أضع هذا الجهد المتواضع بين أيدي أساتذتي وطلبة العلم، فإن كنت قد وفقت فهذا من فضل الله تعالى وكرمه وتوفيقه، وإن كانت الأخرى فمن نفسي وضعفي.

والله أسال أن يتقبل هذا العمل وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجزل المثوبة لكل من ساهم أو دعم أو شارك في إخراج هذا العمل أو دعا لي بظهر الغيب، إنه نعم المولى ونعم النصير، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

والحمد لله رب العالمين



المراجع

القرآن الكريم وعلومه:

- **القرآن الكريم.**
- أحمد بن علي الرازي الجصاص [ت370 هـ - 980م]، **أحكام القرآن، الطبعة الأولى**،دار الفكر، بيروت ـ لبنان.
- إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء المشهور بـ (ابن كثير)، ت: 774هـ، **تفسير ابن كثير**، دار الفكر، بيروت، سنة النشر: 1401هـ
- الحسين بن محمد المعروف بـ (الراغب الأصفهاني)، ت: 502هـ، **المفردات في غريب القرآن الكريم**، تحقيق: محمد سعيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي أبو عبد الله، ت: 671هـ — 1272م، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، الطبعة الثانية، دار الشعب، القاهرة 1372هـ.
- محمد بن جرير الطبري، [ت310هـ ـ 920م]، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، 1405هـ.
- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، [ت1250هـ ـ 1834م] **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، دار الفكر، بيروت.
- محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعافري، الأندلسي، المعروف بابن العربي المالكي، ت 543هـ، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

الحديث النبوي وعلومه:

- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، [ت 852هـ ـ 1448م]، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، رقّم أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، ونشره: محب الدين الخطيب، وحققه الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله، دار المعرفة، بيروت 1379هـ.
- .... **التلخيص الحبير**، مؤسسة قرطبة، مصر.

- ......**الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت.
- أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (أبو بكر)، ت: 292هـ، ، مسند البزار، الطبعة الأولى، مؤسسة علوم القرآن، بيروت سنة النشر: 1409هـ.
- أحمد بن الحسين البيهقي، [ت458هـ ــ 1066م]، **السنن الكبرى (سنن البيهقي)**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ - 1994م.
- أحمد بن حنبل الشيباني، ت: 241هـ، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، مصر.
- أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، [ت303هـ ـ 915م]، **سنن النسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ـ دمشق، سنة النشر: 1406هـ - 1986م
- أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى، دار المأمون للتراث، دمشق.
- أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي المصري، أبو جعفر الطحاوي، ت: 321هـ - 933م، **شرح معاني الآثار**، دار المعرفة، بيروت.
- أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي الشهير بـ (الخطابي)، (ت: 388هـ – 998م)، **معالم السنن**، سنة النشر: 1981م، الطبعة الثانية، المكتبة العلمية، بيروت.
- سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، [ت275هـ – 888م]، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد دار الفكر، بيروت.
- سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، أبو الوليد، (ت: 474هـ – 1081م)، **المنتقى شرح الموطأ**، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة النشر: 1403 هـ 1983م.
- عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن، الشهير بـ (ابن رجب الحنبلي)، ت: 795 هـ، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، 1408هـ

- عبد الرزاق بن همام الصنعاني، [ت211هـ ـ 825م]، **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ .
- عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، أبو بكر[ت: 235هـ – 849م]، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، سنة النشر 1409هـ.
- عبد الله بن يوسف بن محمد بن أيوب بن موسى الحنفي الزيلعي، [ت: 762هـ – 1360م]، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة ـ مصر، 1415هـ، 1995م.
- علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، [ت: 385هـ – 995م]، **سنن الدارقطني**، تحقيق عبد الله المدني، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ ـ 1966م.
- علي بن أبي بكر الهيثمي، ت: 807هـ، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
- مجد الدين المبارك بن محمد أبو السعادات الجزري، [ت: 606هـ ـ 1265م]، **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ – 1979م.
- محمد بن إسماعيل البخاري، [ت: 256 هـ ـ 870م]، **الجامع الصحيح المختصر، المسمى بـ (صحيح البخاري)**، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت1987م.
- محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، ت: 852هـ، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، تحقيق محمد الخولي، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1379هـ .
- محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، ت:354، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ، ـ 1993م.
- محمد شمس الحق العظيم آبادي، (ت: بعد 1329هـ – 1911م) **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ .

- محمد عبد الرحمن المباركفوري، [ت1353هـ - 1929م]، **تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، [ت405هـ - 1014م]، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- محمد عبد الرؤوف المناوي، (ت:1031هـ - 1622م) **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، الطبعة: الأولى، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، سنة النشر:1356هـ.
- محمد بن علي الشوكاني، [ت1250هـ - 1834م]، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، دار الجيل، بيروت، 1973م.
- محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، [ت297هـ — 909م]، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون ، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- محمد بن يزيد القزويني، [ت275هـ - 888م]، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- مسلم بن الحجاج القشيري، [ت261هـ - 874م]، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
- يحيى بن شرف النووي، [ت676 هـ - 1277م]، **شرح النووي على صحيح مسلم**، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.

الفقه الحنفي:

- إبراهيم بن محمد بن بكر بن نجيم، زين الدين، [ت: 970هـ — 1563م]، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت - لبنان.
- أحمد بن محمد الحسيني الحموي الحنفي، وكنيته شهاب الدين، ت: 1098هـ، **غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر لابن نجيم**، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- أحمد بن يونس الشلبي، **حاشية الشلبي**، وهي مطبوعة بهامش تبيين الحقائق، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، سنة النشر 1311هـ

- عبد الله بن محمود الموصلي، [ت683هـ - 1284م]، **الإختيار لتعليل المختار**، دار المعرفة، بيروت.
- عبد الرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان شيخي زاده، المعروف بـ (داماد أفندي أو شيخي زاده)، ت: 1078هـ - 1667م **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، الطبعة: الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
- عثمان بن علي الزيلعي، [ت742هـ – 1341م]، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1313هـ .
- علاء الدين مسعود بن أحمد الكاساني ويعرف بـ (ملك العلماء)، [ت:587هـ - 1191م]، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998م
- علي بن أبي بكر المرغيناني، [ت593هـ – 1196م]، **الهداية شرح البداية**، المكتبة الإسلامية، بيروت.
- علي حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، 1991م .
- علي بن خليل الطرابلسي، أبو الحسن، علاء الدين، الشهير: بـ (الطرابلسي)، ت: 844 هـ، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن أمين عمر الشهير بـ (ابن عابدين)، [ت: 1252هـ – 1836م]، **حاشية رد المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار المعروف بـ (حاشية ابن عابدين)**، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السَّرَخْسِيّ، الملقب بـ (شمس الأئمة) ، [ت490هـ - 1096م]، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ.
- ....، **شرح السير الكبير**، الشركة الشرقية للإعلانات، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، [ت: 861هـ – 1457م]، **فتح القدير**، وهو شرح للهداية، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت .
- محمد بن علي الملقب بالحصكفي، [ت1088هـ - 1677م]، **الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، 1386هـ .

- محمد بن محمود بن محمد البابرتي، [ت786هـ – 1384م]، **شرح العناية على الهداية**، مطبوع مع فتح القدير، دار الفكر، بيروت.
- الشيخ نظام الدين البلخي وجماعة من علماء الهند ، **الفتاوى الهندية**، دار الفكر، بيروت.

الفقه المالكي:

- إبراهيم بن علي بن محمد بن محمد بن القاسم بن محمد بن فرحون، ت: 799هـ – 1397م، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومنهاج الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
- أحمد بن غنيم النفراوي، [ت: 1125هـ – 1713م]، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت 1415هـ.
- أحمد بن محمد العدوي الدردير، [ت: 1201هـ – 1786م]، الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت.
- أحمد بن محمد الخَلْوَتي ، الشهير بـ (الصاوي) أبو العباس، (ت: 1241 هـ، 1825م)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، مصر.
- سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، أبو الوليد، [ت: 474هـ – 1081م]، المنتقى شرح الموطأ، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة النشر: 1403 هـ 1983م.
- علي الصعيدي العدوي، (ت: 1189هـ) حاشية العدوي، تحقيق يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.
- مالك بن أنس الأصبحي، [ت: 189هـ – 795م]، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.
- محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، [ت: 741هـ – 1340م]، القوانين الفقهية، دار الفكر، بيروت.
- محمد بن أحمد بن رشد الجد، [ت: 520هـ – 1126م]، مقدمات ابن رشد مع المدونة، دار صادر، بيروت، لبنان.
- محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الحفيد، [ت: 595هـ – 1198م]، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت.

- محمد بن أحمد بن محمد الفاسي الشهير بـ (بميارة) ت: 1072 هـ – 1661 م، الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام الشهير بـ (شرح ميارة)، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن أحمد بن محمد أبو عبد الله، المعروف بالشيخ عليش، (ت: 1299هـ – 1882م)، منح الجليل على مختصر خليل، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن عبد الله الخرشي، ت: 1101هـ، شرح مختصر سيدي خليل للخرشي، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرُّعَيْنِيّ، الشهير بـ (الْحَطَّاب)، [ت954هـ – 1547م]، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، 1398هـ.
- محمد عرفة الدسوقي، [ت1230هـ – 1814م]، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن يوسف الشهير بالمواق، [ت897هـ – 1491م]، التاج والإكليل لمختصر خليل، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1398هـ.
- يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البَرِّ النمري الأندلسي، [ت463هـ – 1070م]، التمهيد، تحقيق مصطفى العلوي، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ .
- .... الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق وتعليق: د.محمود أحمد القيسية وحسان عبد المنان، الطبعة الرابعة، مؤسسة النداء، أبو ظبي ـ الإمارات العربية المتحدة، 1423هـ – 2003م

الفقه الشافعي:

- إبراهيم بن علي الشيرازي،[ت476هـ – 1083م]، **المهذب**، دار الفكر، بيروت.
- أحمد بن سلامة القليوبي، [ت: 1070 هـ – 1659م] وأحمد البرلسي الملقب بعميرة، [ت: 957هـ – 1550م]، **حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلي على المنهاج**، دار إحياء الكتب العربية، بيروت ـ لبنان.

- أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، [ت974هـ – 1566م]، **الفتاوى الفقهية الكبرى** ، منشورات المكتبة الإسلامية، بيروت ـ لبنان.
- زكريا بن محمد الأنصاري، [ت926هـ – 1519م]، **أسنى المطالب شرح روضة الطالب**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت ـ لبنان.
- سليمان بن عمر الْبُجَيْرَمِيّ، ت:1221هـ – 1806م **حاشية البجيرمي**، دار الفكر العربي، بيروت ـ لبنان.
- سليمان بن عمر العجيلي،[ت1204هـ – 1788م]، **حاشية الجمل على شرح المنهج**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1996م .
- السيد البكري بن محمد شطا الدمياطي، **إعانة الطالبين**، دار الفكر، بيروت .
- عبد الحميد الشرواني وابن القاسم العبادي، **حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج** ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
- عبد الكريم بن محمد الرافعي، [ت643هـ – 1245م]، **العزيز شرح الوجيز**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت .
- علي بن حبيب الماوردي، أبو الحسن، [ت450هـ – 1058م]، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، [ت977هـ – 1569م]، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن أحمد الرملي، [ت1004هـ – 1595م]، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.
- محمد بن إدريس الشافعي، [ت204هـ – 819 م]، **الأم**، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ.
- يحيى بن شرف النووي، [ت676هـ – 1277م]، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ.
- ....، **المجموع شرح المهذب**،تحقيق محمود مطرحي، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1996م .

الفقه الحنبلي:

- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، [ت728هـ – 1326م]، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية، الرياض .
- ...... **الفتاوى الكبرى**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
- ...... **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، الطبعة الأولى، منشورات مكتبة ابن تيمية، بيروت ـ لبنان.
- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، [ت620هـ – 1223م]، **الكافي في فقه ابن حنبل**، تحقيق زهير الشاويش، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988م .
- ....، **المغني**، الطبعة الأولى، دار إحياء الثراث العربي، بيروت ـ لبنان.
- علي بن سليمان المرداوي،[ت885هـ – 1480م]، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- مصطفى السيوطي الرحيباني ت: 1243هـ، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، 1961م.
- محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) ت: 751هـ 1350م، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي، [ت: 763هـ – 1362م]، **الفروع**، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.
- منصور بن يونس البهوتي،[ت1051هـ – 1641م]، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان .
- .... **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى**، المعروف بـ (**شرح منتهى الإرادات**)، دار عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

الفقه الظاهري:

- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، (ت:456هـ – 1064م)، **المُحلّى بالآثار**، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

الفقه الزيدي:

- أحمد بن قاسم العنسي، **التاج المذهب لأحكام المذهب**، مكتبة اليمن الكبرى، صنعاء ـ اليمن.
- أحمد بن يحيى بن المرتضى بن أحمد بن المرتضى بن المفضل بن منصور الحسيني ويلقب بـ (المهدي لدين الله)، [ت840هـ – 1436م]، **شرح الأزهار**، مكتبة غمضان، صنعاء ـ اليمن، سنة النشر: 1400هـ.
- .... **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- الحسين بن أحمد السياغي، [ت1221هـ – 1836م]، **الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير**، دار الجيل، بيروت.
- محمد بن علي الشوكاني، [ت1250هـ – 1834م]، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق محمود زايد، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ

الفقه الإباضي:

- عامر بن علي الشماخي، **كتاب الإيضاح**، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة ـ عُمان، 1404هـ – 1984م.
- محمد بن يوسف أطفيش، [ت1332هـ – 1913م]، **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**، الطبعة الثالثة، مكتبة الإرشاد، جدة، 1985م .

الفقه الإمامي:

- العلاّمة جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي أبو القاسم المعروف بـ (المحقق الحلي)، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، تعليق وتحقيق: الحسين محمد محمد علي البقال، الطبعة الثانية، مؤسسة مطبوعاتي اسماعليان، قم، إيران، 1408 هـ.
- الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي الشهير بـ (الحلي)، [ت:726هـ – 1325م]، **تذكرة الفقهاء**، الطبعة الأولى 1414 هـ، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ـ إيران.

- ....**مختلف الشيعة**، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران.
- .... **تذكرة الفقهاء**، الطبعة الأولى، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم – إيران، 1414 هـ.
- زين الدين بن علي العاملي،[ت965هـ - 1557م]، **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، دار العالم الإسلامي، بيروت.
- علي بن الحسين بن موسى، الشهير بـ (الشريف المرتضى)، (ت: 436هـ — 1144م) **الانتصار**، طباعة وتحقيق مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، إيران، سنة النشر: شوال 1415هـ.
- محمد بن جمال الدين العاملي،[ت1226هـ — 1811م]، **اللمعة الدمشقية**، الطبعة الأولى،مطبعة الأدب، النجف الأشرف.
- محمد بن الحسن الطوسي،[ت460هـ — 1067م]، **المبسوط في فقه الإمامية**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- محمد حسن النجفي،[ت1266هـ — 1849م]، **جواهر الكلام شرح شرائع الإسلام**، الطبعة الأولى، مؤسسة المرتضى العالمية، بيروت، 1992م.

أصول الفقه:

- إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (الشاطبي)، ت: 790هـ، **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
- .... **الاعتصام**، تدقيق: محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت.
- أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بالقرافي، ت:684 هـ، شرح **تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار عطوة للطباعة، ملتزم الطبع والنشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- .... **أنوار البروق في أنواع الفروق**، دار عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.
- بشير بن مولود جحيش، **في الاجتهاد التنزيلي**، كتاب الأمة العدد 93، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، قطر 1424 هـ.

- تقي الدين أبو البقاء الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، مطبعة السنة المحمدية، بيروت - لبنان.
- جعفر السبحاني (شيعي إمامي)، **مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه**، الطبعة الأولى، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان.
- حسن بن محمد بن محمود العطار، ت: 1250هـ، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي**، دار الكتب العلمية، بيروت
- حسين حامد حسان، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، القاهرة.
- سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي، ت: 474هـ، **الحدود في الأصول**، تحقيق: نزيه حماد، الطبعة الأولى، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر.
- .... **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: الدكتور عبد الله الجبوري، الطبعة الأولى 1998م، ص568. مؤسسة الرسالة، بيروت.
- عبد القادر بن بدران الدمشقي (ابن بدران)، ت: 1346هـ، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الثانية1401هـ، ص296، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي أبي محمد، الشهير بـ (العز بن عبد السلام)، ت:660هـ، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مؤسسة الريان، بيروت، 1410هـ - 1990م
- .... **الفوائد في اختصار المقاصد**، تحقيق: إياد خالد الطباع، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، دمشق.
- علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء، المغرب.
- علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، المشهور بـ (ابن حزم)، ت: 456هـ، **الإحكام في أصول الأحكام**، وما بعدها، الطبعة: الأولى، دار الحديث، القاهرة.
- فتحي الدريني، **نظرية التعسف في استعمال الحق**، الطبعة الثانية، دار البشير، عمان ـ الأردن، 1998م.

- محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت: 1250هـ - 1834م ، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت.
- محمد الطاهر(ابن عاشور)، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، نشر الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى، تونس 1978م.
- محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله (أبو زهرة)، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة.
- محمد مصطفى شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت.
- محمد جعيط، **منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح**، وطبع بهامشه كتاب: شرح تنقيح الفصول للقرافي، طبع بمطبعة النهضة، نهج الجزيرة، سنة 1926م، تونس.
- محمد حامد عثمان، **قاعدة "سد الذرائع" وأثرها في الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، 1996م.
- مصطفى ديب البغا، **أصول التشريع الإسلامي - أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، دار الإمام البخاري، دمشق.
- محمد تقي الحكيم (شيعي)، **الأصول العامة للفقه المقارن ـ (مدخل إلى دراسة الفقه المقارن)**، الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، إيران.
- محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، مصر ـ القاهرة.
- محمد بن بهادر بن عبد الله، الزركشي الشافعي، ت: 794هـ، **البحر المحيط**، دار الكتبي، مصر.
- محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان بن عمر بن محمد الحنفي، (ابن أمير الحاج)، ت: 879هـ - 1474م ،**كتاب التقرير والتحبير شرح التحرير في علم الأصول الجامع بين إصطلاحي الحنفية والشافعية**، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، الطبعة: الأولى، دار الفكر، بيروت، 1996م.

- محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، ت: 505هـ، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.
- محمد عقلة، **الإسلام مقاصده وخصائصه**، الطبعة الأولى، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان ـ الأردن، 1405هـ - 1985م.
- يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ - 1994م، الولايات المتحدة الأمريكية، هيرندن، فرجينيا.

العقيدة:

- محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ت: 548هـ، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر: 1404هـ
- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور، ت: 429هـ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، الطبعة: الثانية 1977م دار الآفاق الجديدة، بيروت
- علي بن إسماعيل الأشعري الشهير بـ (أبي الحسن الأشعري)، ت: 324هـ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت

اللغة والمعاجم:

- إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي.
- أحمد بن فارس بن زكريا، ت 395هـ، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت.
- أحمد فتح الله، **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، الطبعة الأولى، طبع بمطابع المدوخل ـ الدمام ـ السعودية، 1415هـ - 1995م.
- أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، [ت770هـ - 1368م] **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، المكتبة العلمية، بيروت.

- الخليل بن أحمد الفراهيدي أبو عبد الرحمن، ت: 175هـ، **كتاب العين**، تحقيق: د.مهدي المخزومي، و د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- علي بن محمد الجرجاني، [ت816هـ – 1411م]، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.
- مجد الدين أبو السعادات الجزري الأرملي، المشهور بـ (ابن الأثير)، ت: 606هـ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، سنة النشر: 1399هـ - 1979م.
- محمد بن مكرم بن منظور، [ت711هـ – 1311م]، **لسان العرب**، الطبعة الأولى دار صادر، بيروت، 1980م.
- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ت: 721هـ، **مختار الصحاح**، تحقيق: محمد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني، الطبعة الرابعة، مكتبة لبنان، بيروت، سنة النشر: 1406هـ – 1986م.
- محمد رواس قلعه جي، **معجم لغة الفقهاء**، الطبعة الثانية، دار النفائس، بيروت لبنان، 1988م.
- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، [ت817هـ — 1414م]، **القاموس المحيط**، المؤسسة العربية للطباعة، بيروت ـ لبنان.
- محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي (الحنفي)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان.

السيرة والتاريخ والتراجم والطبقات:

- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، [ت852هـ – 1448م]، **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- إبراهيم بن علي الشيرازي، [ت476هـ – 1083م]، **طبقات الفقهاء**، تحقيق خليل الميس، دار القلم، بيروت.
- إسماعيل بن كثير، [ت774هـ – 1373م]، **البداية والنهاية**، تحقيق أحمد أبو ملحم، الطبعة الخامسة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989م.
- خير الدين الزركلي، **الأعلام**، الطبعة العاشرة، دار العلم للملايين، بيروت، 1992م.

- محمد بن أحمد الذهبي، [748هـ - 1347م]، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة التاسعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ.
- محمد بن محمد بن عبد الواحد الشيباني، الشهير بـ (ابن الأثير)، ت: 630هـ، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- القاضي عياض اليحصبي، ت:544 هـ، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، مذيلا بالحاشية المسماة **مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء** للعلامة أحمد بن محمد بن محمد الشمني، ت: 873هـ، الجزء دار الفكر، بيروت ـ لبنان 1409 هـ – 1988م.
- محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان أبو سعيد الخادمي الحنفي، ت: 1168هـ، **البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية والشريعة النبوية في السيرة الأحمدية** ، دار إحياء الكتب العربية، بيروت ـ لبنان.
- إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، ت: 774هـ، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت.
- عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد الشهير بـ (ابن هشام)، ت: 213هـ، **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة: الأولى، دار الجيل، بيروت، سنة النشر: 1411هـ.

كتب معاصرة مختلفة:

- أحمد القرالة، **المخدارت دراسة فقهية مقارنة بالقانون**، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع. الجامعة الأردنية 1990م.
- أحمد الحصري، **القصاص ـ الديات ـ العصيان المسلح ـ في الفقه الإسلامي**، الطبعة الثانية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، عمان، الأردن، 1974م.
- عثمان دوكوري، **التدابير الواقية من القتل في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار الوطن للنشر، الرياض، 1420هـ - 1999م.
- فؤاد بسيوني ـ **ظاهرة انتشار وإدمان المخدرات**، الطبعة الثانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ـ مصر.

- فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ لبنان، 1407هـ 1987م.
- قحطان الدوري، **صفوة الأحكام من نيل الأوطار وسبل السلام**، الطبعة الأولى، دار الفرقان، عمان ـ الأردن، 1999م.
- مجموعة من الباحثين، **حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة**، كتاب الأمة العدد87، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ قطر، محرم 1423هـ.
- وهبة الزحيلي، **الأصول العامة لوحدة الدين الحق**، الطبعة الأولى، المكتبة العباسية، دمشق، 1972م.
- صالح درادكة، **الإنسان في القرآن الكريم**، مؤسسة شيرين للنشر، عمان ـ الأردن، 1987م.
- عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي**، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1986م.
- محمد أبو زهرة، **الجريمة**، دار الفكر العربي، القاهرة ـ مصر.
- ....، **العقوبة**، دار الفكر العربي، القاهرة ـ مصر.
- ....، **مالك حياته وعصره – آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، القاهرة ـ مصر.
- محمود شلتوت، **فقه القرآن والسنة ـ القصاص**، نشر مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، سنة النشر 1365هـ – 1964م.
- .... **الإسلام عقيدة وشريعة**، دار الشروق، بيروت ـ لبنان.
- نظام الدين عبد الحميد، **جناية القتل العمد في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، دار الرسالة، مطبعة اليرموك، بغداد، سنة النشر 1395هـ – 1975م.
- محمد راكان الدغمي، **الإسلام والوقاية من حوادث الطرق**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، 1987.
- محمد علي البار، **المخدرات الخطر الداهم**، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق– سوريا، سنة النشر: 1988م.
- مصطفى أحمد الزرقاء، **المدخل الفقهي العام**، الطبعة التاسعة، مطابع ألف باء ـ الأديب، دمشق.
- يوسف علي محمود حسن، **الأركان المادية والشرعية لجريمة القتل العمد**، الناشر: دار الفكر، عمان ـ الأردن 1982م.

- يوسف القرضاوي، **الحلال والحرام في الإسلام**، الطبعة السابعة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1973م.

كتب القانون:

- حارث سليمان الفاروقي، **المعجم القانوني**، مكتبة لبنان، بيروت، سنة النشر: 1410هـ.
- عبد الفتاح خضر، **الجريمة وأحكامها في الاتجاهات المعاصرة والفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى، إدارة البحوث، سنة النشر 1985م.
- كاظم الحسيني الحائري(شيعي إمامي)، **القضاء في الفقه الإسلامي**، الطبعة: الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، مطبعة باقري، جمادى الثانية 1415 هـ.
- محمد أبو عامر، **دراسة في علم الإجرام والعقاب**، دار المطبوعات الجامعية، بيروت، سنة النشر 1993م.

الدوريات:

- حكمت فريحات، **المخدرات بين الدين والمجتمع**، مقالة منشورة في مجلة هدي الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، العدد الثامن، المجلد 47، سنة 1424هـ - 2003م.
- خضر آل خطاب، **المخدرات**، وهو بحث منشور في مجلة الكرامة، الصادرة عن دائرة التعليم الجامعي، القيادة العامة للقوات المسلحة الأردنية، العدد الأول، 20 آذار 2003م.
- العبد خليل أبو عيد، بحث: **أثر مآلات الفعال في تكييفها الشرعي**، بحث محكم منشور في مجلة (دراسات)، الجامعة الأردنية، العدد الثالث من المجلد (16) سنة 1409هـ.
- علي عبد الأحمد أبو البصل، بحث: **الذرائع والحيل**، بحث محكم منشور في مجلة (الحكمة)، العدد (14) شوال 1418هـ.
- علي محمد العمري، **ضمان السير في الفقه الإسلامي**، بحث محكم منشور في مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد: 20 (أ) ملحق سنة: 1993م.
- محمود صالح جابر، **سد الذرائع للمحافظة على النفس**، بحث محكم منشور في مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد 26، العدد 2، سنة: 1420هـ - 1999م.


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



سد الذرائع في

جرائم القتل

دراسة مقارنة





www.daraltaqafa.com